

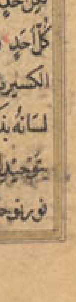
۱۰۶۱۵-ن
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح عیون الحکمه
مؤلف فخر رازی (محمد بن عمر بن حسن)
موضوع
شمارهٔ قفسه ۱۰۶۳۸
شماره ثبت کتاب
۸۷۰۵۴
خطی «فهرست شده»
۱۰۶۳۸
بازرسی شد


۱۵
کتاب عیون الحکمة للشیخ الرئیس
بازدید شد
۱۳۸۴



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال مولانا افضل العالم مفخر بني آدم سلطان علماء العرب والعجم استاذ
الورى علم الهدى خاتم المحققين والمجتهدين فخر الملة والدين حجة
الاسلام والمسلمين الحكيم علوم الاولين والآخرين الهادي الى سبيل
الرشاد المنقذ من الضلالة والعناد ناصر السنة بالبراهين القاطعة
قامع البدع بالحجج القاهرة العالم بالله الداعي الى الله ابو عبد الله محمد بن
عمر بن الحسين الرازي رضي الله عنه اللهم يا خالق السموات والارض
ويا فاطر السموات والارض ويا نور السموات والارض ويا قيوم
السموات يا ارحم المساكين ويا ساتر عيوب المعيوبين ويا مجيب دعوة
المضطرين ويا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين اسالك سؤال
مسكين ذليل مهين بحق حكمك على كل احد وبحق لزوم عبوديتك
لكل احد وبحق وجوب طاعتك على كل احد وبحق لزوم طاعتك على
كل احد وبحق وصول نعمتك الى كل احد ان تنور قلب هذا الفقير
الكسير بطلايع معرفتك وتشرح صدره بلوامع هدايتك وتزين
لسانه بذكر تحميدك وتمجيدك وتعظم شانه بان توفقه للاقرار
بتوحيدك وتنزيهك وان لا تشغل قلبه بموجود سواك وان لا تبطل
نور روحه بظلمة الالتفات الى العناصر والافلاك والاملاك وان





يسعد

يسعده بالامن من عقابك الاليم وان تكرمه بلذة النظر الى وجهك
الكريم وان ترزقه من انواع الكرامات بان تكون غرقا في بحار معرفتك
حريقا بانوار محبتك بريا للكل معزولا في ساحة قدسك وقضايك
معدوما عند طلوع نور كبريائك وان تصلي على محمد عبدك ورسولك
في الملأ الاعلى وترزقه الكاس الاوفى والدرجة التي ذكرتها بقولك
ولسوف يعطيك ربك فترضى اما بعد فان كتاب عيون الحكمة كتاب
اخباره سطرت في صحايف المفاخر وكتبت على جبهة الفلك الداير
وهو في الحقيقة كالصدفة المحتوية على غرر مباحث القدماء والمحيطة
بجامع كلمات الحكماء وقد سالني بعض الاعزة من الاصحاب والخلص من الاحباب
وهو تلميذي الحكيم محمد بن رضوان بن منوجهر ملك سروان تفسير
مشكلاته وايضاح معضلاته والتفحص عن كيفية ابنيته والتصحيح
لمباديه وغاياته فاحجمت عنه لامور احدها ان هذا الكتاب درة لم تثقب
ومهرة لم تركب ولم يتعرض لتحليل تركيباته احد من الافاضل ولم يتشمر
لهذا المقصود احد من الاواخر والاوايل فكيف اقدر على تحصيل
البحر المتلاطم وسد طريق العارض المتراكم وثانيها اني خالفت مقتضى
هذا الكلام في دقيقه وجليله وجمله وتفاصيله فان جريت على المهادنة
والمداهنة صرت كالراضي بتوجيه العباد الى مسالك الغي والعناد
وان تشمرت للكشف والبيان وقعت في السنة اهل الخزي والخذلان
وثالثها وهو ان هذا الكتاب مع انه في اصله غير مبني على المنهج القويم
والصراط المستقيم فقد تفقت له آفة اخرى وهو انه كتاب صغير
الحجم وفي اعتقاد الجمهور انه كثير العلم بسبب ان مصنفه في العلم عظيم
الاسم فلهذا السبب عظم حرص الجمهور على معرفة اسراره ومعانيه
وقويت رغباتهم في الاطلاع على حقايقه ومبانيه ثم ان الفاظ هذا

الكتاب وجيزة مختصرة والمعاني المغيرة عنها الوفيرة والمستنيرة والمطالب
غير متمايزة بالفواصل المعلومة والمقاصد غير مبينة بالالفاظ التامة
المفهومة فلا جرم كل احد يفسره على وفق رأيه العليل وخاطره الكليل
واذا تخيلوا ان المراد منه كذا وكذا فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة
على الحاشية لظنهم انه يصير ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام وتحصيل
ذلك المرام فاذا جاء بعدهم اقوام اكثر جهالة من اولئك الاولين و
اقوى ضلالة من اولئك السابقين فربما ظنوا ان تلك الحواشي انها من
متن الكتاب وانها ليست من القشر بل من اللباب فحينئذ يلحقونه
في متن الكتاب المصنف الاول ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل
ولقد شاهدت في هذا النوع من التحريف والتخريف في مصنفاتي و
مؤلفاتي وكنت ابالغ في ازالة ذلك عن متن الكتاب لئلا يحصل ما يوجب
الارتياب والاضطراب فاذا وقع هذا في المدة اقل من ثلثين فلان يقع
في المدة الزائدة على الالف والخمسين كان اولى وانما ذكرت هذا العلة
لاشتمال هذا الكتاب في كثير من المواضع على كلمات كثيرة الخبط بعيدة
عن الضبط يبعد عندي ان يكون قائلها هو هذا المصنف الذي كان في
نوع الفرنجية ابرز في جودة الفكرة والنظر غاية فيغلب في ظني ان السبب
في اختلاط تلك الكلمات المستهجنة والتركيبات المعوجة ما ذكرنا ويزداد
ولمثل هذا السبب فكثيرا يقول جالينوس في شرحه لكتاب الفصول ان
هذا فصل مدلس على بقراط اذا كان نجد ذلك الفصل كثير الزلل ثم ان
ملتمس الشرح والتفسير ما صرفهم عن شدة الالتماس شيء من هذه
المقادير فكتبت في هذا المطلوب المرتفع والمقصود المنيع هذا
الكتاب الذي يرشد العقل الى اقاصي منازل السائرين الى الله عز وجل
ويهدي الفكر الى غايات معارج السائحين في سبيله دلايل الله تعالى

وتقدس

وتقدس واكتفيت بالكلام القوي والبحث السوي والمنهج الواضح و
الطريق اللائح وصنت القلم عن فتح باب المسامحات والكاغد عن التسويد
بالمباهلات والملاعبات وما سعيت في اخفاء حق البتة او ترويج باطل
بل كلما غلب على ظني صحته قررته بمقدار ما قدرت وما غلب على ظني
فساده افسدته بمقدار ما استطعت فان يك صوابا فمن فيض
الرحمن وان يك خطأ فمني ومن الشيطان ثم توسلت به الى طلب
الرضوان الاكبر والفوز بالمقام الانور والوصول الى الخيرات
الحقيقية الابقة بالقوى البشرية قبل الموت وعند الموت وبعد
الموت وسألته سبحانه وتعالى ان يهديني الى سواء السبيل ويعينني
على تحقيق الحق وابطال الاضاليل انه الموفق للخيرات في كل كثير وقليل
والحمد لله على نعمائه قال الشارح هذا كتاب مشتمل على ثلثة اقسام
منطقي وطبيعي والهي المتفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله
عنه ها هنا مسائل المسألة الاولى في ان المنطق ما هو علم انا اذا ادركنا
امرا من الامور فان لم نحكم عليه بحكم البتة فذاك هو التصور وان
حكمنا عليه بحكم نفيا كان او اثباتا فذاك هو التصديق والفرق بين
التصور والتصديق هو فرق ما بين البسيط والمركب اذا عرفت هذا
فنقول اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات غنية عن الاكتساب
وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان علمنا بحدوث العالم ووحدة الصانع
ليس ضروريا ويكون كسبيا وذلك الاكتساب لا يحصل باي طريق
كان والعلم به ضروري بل لابد من شرائط خاصة والعلم
المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق فيه بحث السؤال عليه
من وجوه الاول ان اكتساب العلم ان لم يتوقف على المنطق فقد بطل
قولكم وان توقف فهذا المنطق ان كان العلم به بديهيا فليستغن

عن تعلمه وان كان كسبيا فليفتقر اما الى نفسه او الى منطق آخر الثاني
انا نرى اكثر اهل الدنيا من ارباب العقول السليمة والطباع المستقيمة
يتكلمون على احسن الوجوه اسئلة واجوبة واعتراضا مع انهم لا يعلمون شيئا من
المنطق الثالث ان التصورات غير كسبية فلا يكون البديهيات كسبية
فلا يكون لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات كسبيا فلا يكون لزوم
شيء من العلوم عن علم آخر بنفسه كسبيا فيكون المنطق ضائعا فهذه
مقدمات المقدمة الاولى وهي قولنا التصورات غير كسبية فبيانه
من وجهين الاول ان طالب التصور اما ان يكون له شعور بذلك المطلوب
او لا يكون فان كان الاول فقد امتنع الطلب لان تحصيل الحاصل محال
وان كان الثاني فقد امتنع الطلب ايضا لان ما لا يكون مشعورا به بوجه
ما كان الانسان غافلا عنه مطلقا والغافل عن الشيء مطلقا يمتنع كونه طالبا
لا يقال لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه فيكون الطلب
لتكميل ذلك الناقص لانا نقول الوجه المشعور به غير ما هو غير
مشعور به لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد واذا ثبت
التغاير بين الوجهين فالوجه المشعور به يمتنع طلبه لامتناع تحصيل الحاصل
والوجه الذي غير معلوم يمتنع طلبه ايضا لان المغفول عنه لا يكون
مطلوبا مطلقا الثاني هب ان التصور في الجملة ممكن الطلب لا ان التصورات
التي منها يأتلف التصديقات البديهية لا يكون كسبية لان تلك التصورات
شرائط لتلك التصديقات الغنية عن الاكتساب وما يكون شرطا
لغير المكتسب يجب ان لا يكون مكتسبا فثبت ان التصورات التي منها
يأتلف التصديقات البديهية لا يكون كسبية والدليل عليه ان المقدمة
البديهية هي التي يكون مجرد تصور موضوعها ومحمولها كافيا في جزم
الذهن بانتساب احدهما الى الآخر او نفيه عنه واذا ثبت هذا فنقول لو حصل

ماهية الموضوع والمحمول في الذهن لزم حصول التصديق بها وما صورتها
وان لم يحصلا او لم يحصل احدهما امتنع حصول التصديق فثبت ان
حصول المقدمات البديهية غير كسبية المقدمة الثانية في بيان
ان البديهيات لما لم يكن كسبية لم يكن لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات
كسبيا والدليل عليه ان تلك البديهيات التي هي المستلزمة لحصول
النتيجة الكسبية ان كانت مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في ذلك
الاستلزام كان حصول النتيجة لازما واجبا ضروريا وان لم تكن مستجمعة
لجميع الجهات المعتبرة في ذلك الاستلزام كان حصول النتيجة لازما
واجبا ضروريا فحينئذ لا بد معها من قيد آخر وذلك القيد ان كان
بديهيا فيعاد الكلام الاول وان كان كسبيا فقد حصل قبل الكسبي
الاول كسبي آخر هذا خلف فثبت ان لزوم اللازم الاول عن تلك
البديهيات ليس بكسبي المقدمة الرابعة في بيان الحال في لزوم كل علم
عما قبله وجب ان يكون كذلك والامر فيه ظاهر لان الكسبي الثاني بالنسبة
الى الكسبي الاول كالكسبي الاول بالنسبة الى البديهيات وحينئذ يجري
ذلك الدليل فيه ايضا المقدمة الخامسة انه متى كان الامر كذلك لم يكن
في المنطق منفعة وتقريره ان المنطق كما قيل آلة صناعية يصون الانسان به
فكره عن الغلط وذلك انما يعقل في الامور التي يكون بفعله واختياره
اذا كانت العلوم باسرها خارجة عن الاختيار لم يكن في المنطق فائدة
والجواب عن الاول والثاني انا لا نقول ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط
بتعلم المنطق بل نقول تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله وتقريره ان نقول
الناس اما واجدون لهذه المعارف واما فاقدون لها اما الواجدون
لها فقسمان قسم وجدها على اقصى الوجوه بمقتضى اصل الفطرة المنيرة
الكاملة المبرأة عن النقصان وقسم وجد بعض المعارف لكن فقدت

فطرتها الاصلية بما طرى عليها من عوارض الوهم ونازع الخيال فالاول هو
القدوة لنفسه ولغيره والثاني يحتاج الى الاول حتى يقابل الغريزة بغريزة
مقابلة النسخة بالاخرى فيصلحها به واما الفاقدون لم يحصل له البتة
هذا القبول فاذا عرفت هذا فنقول علم المنطق يستغني عنه الاول
ولا ينتفع به الآخر واما الثاني فهو اكثر انتفاعا من الثالث لكون الثاني
مطبوعا وكون الثالث متكلفا والجواب عن الثالث فهو ان نقول هب
ان ترتب كل نتيجة على ما ينتجها ترتيب ضروري لكنه لا يبعد في بعض
النفوس ان يتوقف استعدادها لقبول هذه النتيجة المستلزم لغيره
النتيجة على تعلم هذه القوانين المنطقية وعلى هذا التقدير فيكون
وجه النفع فيه ظاهرا في بيان موضوع المنطق اعلم انه
سيجيء في كتاب البرهان انه لا بد لكل علم من شيء يبحث في ذلك العلم عن
اعراضه العارضة له من حيث هو هو وذلك الشيء هو الذي يقال له انه
موضوع ذلك العلم وموضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث
انه كيف يمكن تركيبها حتى يتوصل بتركيبها الى تعرف المجهول ولا بد في تحقيقه
ههنا الى بيان امرين احدهما تفسير المعقولات الثانية فنقول انا اذا
عقلنا السماء والارض والحجر والملك وغيرها من الماهيات فانا بعد
تعقلنا لها نحكم على بعضها ببعض بكونها محمولة وموضوعة وذاتية
وعرضية واجناسا وفصولا وانواعا امور زائدة على تلك الماهيات
فتعقل تلك الماهيات هو المرتبة الاولى والحكم عليها بالاحكام المذكورة
هو المرتبة الثانية فهذا هو المراد من قولنا المعقولات الثانية البحث
الثاني ان هذه الاعتبارات قد يبحث عنها ان وجودها في النفس او
فيها او في الخارج وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس وايضا قد يبحث
عنها انها كيف يمكن تركيبها حتى يتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات

فهذا هو موضوع المنطق والله اعلم بالصواب اختلفوا
في ان المنطق هل هو علم ام لا وهذا البحث لفظي لانا بينا ان المنطق انما
يبحث عن الاعراض العارضة للمعقولات الثانية التي لا وجود لها في
الخارج فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود في الخارج لم يكن
المنطق علما وان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له وجود سواء كان
في النفس او خارج النفس فالمنطق بهذا التفسير علم
كان الشيخ ابو نصر الفارابي يسميه رئيس العلوم وكان الشيخ ابو علي
ينكر هذه الرياسة ويقول انه كالخادم للعلوم والآلة في تحصيلها وهذا
البحث ايضا لفظي فان الرئيس ان كان هو الذي ينفذ حكمه في غيره ولا
ينفذ حكم غيره فيه فالمنطق رئيس العلوم باسرها لان حكم المنطق نافذ
في كل العلوم وشيء من العلوم لا يجري حكمه فيه وان كان شرطه كونه رئيسا
ان يكون مقصودا لذاته فالمنطق ليس كذلك ان الشيخ قد
ذكر تقسيم العلوم في اول الطبيعيات ونحن نشير الى خلاصة ذلك
ليصير كالتفسير لقول الشيخ ههنا هذا الكتاب يحصل سائر العلوم
وهو المنطق او آلته وهو اما ان يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا
وهو العلم النظري وربما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملي و
الاول فهو اما ان يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة لا في الخارج
ولا في الذهن وهو العلم الالهي واما الثاني فاما ان يكون علما بما يعرض
الانسان في حده من الرذائل والفضائل وهو علم الاخلاق او بما يتعلق
بالامور المشتركة بينه وبين خواصه وهو علم تدبير المنزل او بما يتعلق
بالامور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة وفيه هي
الاشارة الى ضبط العلوم واما الاستقصاء في شرح هذا الباب
فسيأتي بيانه في اول الطبيعيات والله اعلم الشيخ كل لفظ لا يزيد

ان يكون لجزء من اجزائه على معنى فهو مفرد كقولك انسان فانك لا تدل باجزائه
على شيء وكل لفظ يريد ان تدل بجزء من اجزائه على معنى فهو مركب كرامي الحجارة
فانك تدل بالرامي على شيء وبالحجارة على شيء آخر الشيخ قال مولانا رضي الله
عنه ههنا مسائل المسألة الاولى اعلم ان الحكيم ارسطاطاليس قال
اللفظ المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على شيء اصلا فاورد عليه سؤال و
قالوا هذا يشكل بقولنا عبد الله فانه لفظ مفرد مع انه لجزئين وكل واحد
منهما دال على معنى واجاب المتاخرون عن هذا السؤال بجواب حق وقالوا
ان قولنا عبد الله قد يذكر ويراد به جعله اسم علم وقد يذكر ويراد به جعله
نعتا وصفة فان اريد به الاول فهو لفظ مفرد لكن لا يبقى لشيء من اجزائه
دلالة على شيء اصلا لان العلم هو اللفظ الذي جعل قايما مقام الاشارة الى
ذلك الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين ولهذا قال النحويون ان اسماء الاعلام
لا يفيد فايدة في المسمى البتة بل هي قايمة مقام الاشارة واذا كان كذلك فقد
ظهر ان قولنا عبد الله اذا جعل اسم علم فانه لا يكون لشيء من اجزائه دلالة على
شيء اصلا اما اذا اردنا ان نجعل قولنا عبد الله نعتا وصفة فهو بهذا الاعتبار
مركب لا مفرد وهذا جواب حق عن السؤال المذكور ومن الناس من ترك
تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه بل قال اللفظ المفرد هو الذي لا يدل
جزء من اجزائه على جزء من اجزاء معناه وهذا القائل انما اختار هذا الوجه
فرارا من ذلك السؤال فان قولنا عبد الله وان دل كل واحد من جزئيه على شيء
لكنه لم يدل شيء من اجزاء هذه الجملة على شيء من اجزاء هذا المعنى لان هذا
اللفظ اذا جعل اسم علم كان مسماه هو ذلك الشخص ولا يمكن ان يقال
عبد يدل على بعض اجزاء ذلك الشخص وقولنا الله يدل على بقية الاجزاء فثبت
ان قولنا عبد الله لا يدل شيء من اجزائه على شيء من اجزاء معناه واعلم ان اختيار
الشيخ في الشفاء والاشارات هو الوجه الاول وفي هذا الكتاب هو هذا الثاني

ولا منافاة بين القولين لان لكل احد ان يفسر لفظه بما شاء اذا عرفت تفسير
اللفظ المفرد فاللفظ المركب والمولف ما لا يكون كذلك ثم ان عرفنا المفرد
بالعبارة الاولى وهو انه الدال الذي لا يدل جزء من اجزائه على شيء اصلا حين
هو جزؤه قلنا المركب هو الذي يدل جزء من اجزائه على جزء من معناه وهو
الذي ذكره الشيخ ههنا والله اعلم بالصواب المسألة الثانية من الناس
من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المولف وتلخيص كلامه ان يقال
الملفوظ اما ان يكون اجزاؤه لا يدل على شيء اصلا حين هي اجزاء لذلك
الملفوظ ولا لو انفردت وهذا هو المفرد كقولنا قريش وجمل واما ان يكون
تلك الاجزاء لا يدل على شيء حين هو جزؤه ولكنها يدل لو انفردت وهو
كقولنا عبد الله فان قولنا عبد الله لا يدل واحد منهما على شيء اصلا حين
يكون كل واحد منهما جزءا لقولنا عبد الله اذا جعلناه اسم علم ولكن كل
واحد منهما لو انفرد باعتبار اخر فانه يدل على شيء وهذا هو المسمى بالمركب
واما ان يكون تلك الاجزاء دالة على تلك المعاني حين هي اجزاء لذلك
الملفوظ كقولنا الانسان حيوان فهذا هو المسمى بالمولف المسألة
الثالثة اما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مولفا او يكون اللفظ مولفا
والمعنى مفردا فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول وهو
ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا فهو كل لفظ دل على معنى بسيط في
ذاته اما القسم الثاني وهو ان يكون اللفظ مولفا والمعنى مولفا فهو كل
لفظ دل على معنى بسيط في ذاته اما القسم الثالث وهو ان يكون اللفظ
مفردا والمعنى مولفا فهو كل لفظ مفرد وضع لمعرفة الماهية مركبة اما
القسم الرابع وهو ان يكون اللفظ مولفا والمعنى مفردا فهو محال الا انا
اذا جعلنا مجموع ذلك اللفظ المولف اسما تاما لتلك الماهية كان مجموع
ذلك اللفظ اسما مفردا وان جعلنا احد جزئي ذلك اللفظ اسما تاما

لتلك اللطيفة كانت البقية مهملة وانّ اللفظ المهمل لا يركب مع الالفاظ المستعملة
تركيبا طبيعيا (قال) الشيخ كل لفظ يدل لمنع على اشياء كثيرة بمعنى واحد
فهو كلي كقولك الحيوان سواء كانت كثيرة في التوهم او في الوجود وكل
لفظ لا يمكن ان يدل به بمعناه الواحد على كثيرين يشتركون فيه فهو جزئي
كقولك زيد قال مولانا رضي الله عنه فههنا مسائل
كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد فذلك المعنى الواحد اما ان يكون
نفس تصوّر معناه مانعا من وقوع الشركة فيه او لا يكون فان كان الاول
فهو جزئي كقولنا زيد اذا جعلناه دليلا على هذا الشخص المعين من
حيث انه هذا الشخص فان هذا المفهوم يمتنع لذاته ان يكون مشتركا
فيه بينه وبين غيره لان بديهة العقل حاكمة بان هذا الشخص يمتنع ان
يكون هو نفس غيره وان يكون غيره نفسه وان كان الثاني وهو ان لا يكون
مانعا من وقوع الشركة فيه فهو كلي كقولنا الحيوان فان هذا المفهوم
لا يمنع نفس تصور معناه من ان يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين
اذا عرفت هذا فنقول اقسام الكلي على قول الشيخ ثلثة وعلى قول غيره
خمسة اما الثلاثة التي هي مذهب الشيخ فلان الكلي قد يكون مشتركا
فيه بالفعل كقولنا الحيوان فانه مفهوم مشترك فيه بين اشخاص كثيرة
وقد لا يكون كذلك بالفعل لكنه يكون مشتركا فيه بالقوة كلفظ الشمس
عند من يجوز الشموس كثيرة فان بتقدير دخول الشموس في الوجود كان لفظ
الشمس واقعا عليها بمفهوم واحد وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة
ولكن الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ بل من دليل منفصل كقولنا
الاله فان هذا المفهوم من حيث هو هو لا يمنع من وقوع الشركة فيه اذ
لو كان الامر كذلك لكان كل من فهم هذا المعنى يحصل له العلم بديهة
انه واحد فوجب ان لا يحتاج في معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل

وجب ان يخرج دلالته على ان الامتناع ما جاء من نفس مفهوم اللفظ
بل من دليل منفصل واما الوجهان الزائدان على هذه الثلثة فاحدهما ان
لا يكون لذلك المسمى وجود في الخارج اصلا لا في الكثير ولا في الواحد
لكنه يكون ممكن الوجود كقولنا جبل من ياقوت والثاني ان لا يكون له
وجود في الخارج ويكون وجوده الخارجي ممتنعا لذاته كقولنا اجتماع
الضدين فان هذا اللفظ يفيد معنى ولولا هذه الافادة لامتنع الحكم
عليها بالامتناع ثم ان ذلك المسمى لا وجود له في الخارج لا في الكثير ولا
في الواحد ومع ذلك فهو ممتنع الوجود في الخارج والله اعلم (مسألة ثانية)
ذكر الشيخ في الاشارات اولا حد الجزئي وهو انه الذي يمنع نفس تصور
معناه من وقوع الشركة فيه نظرا لما ذكر قال واذا كان الجزئي كذلك
وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو ان لا يكون نفس تصور معناه مانعا من
وقوع الشركة فيه واما في هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم حد
الكلي على الجزئي في اللفظ فاقول انما التعريف في الاشارات ففيه فائدتان
الفائدة الاولى ان من الناس من ظن ان الشرط في كون اللفظ كليا وقوع الشركة
في مفهومه كقولنا الحيوان فاما الذي لا يكون مفهومه مشتركا فيه بالفعل
فانه لا يكون كليا فالشيخ ابطل هذا القول لفساد الترتيب الذي ذكره
في الاشارات وذلك لان الكل اتفقوا على ان اللفظ اما ان يكون كليا او
جزئيا وانه لا واسطة بين القسمين واتفقوا على ان الجزئي هو الذي يمنع
تصور معناه من وقوع الشركة فيه واذا ثبت ان الجزئي هو الذي ذكرناه
وثبت انه لا واسطة بين القسمين وانحصر في الجزئي والكلي لزم لا محالة
الاعتراف بان كل ما نفس تصور معناه لا يكون مانعا من وقوع الشركة
فهو كلي سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل او لم يكن وذلك يدل على
فساد قول من يقول الشرط في كونه كليا وقوع الشركة فيه بالفعل فثبت

لو الترتيب الذي ذكره في الاشارات بقيد هذه الفائدة المعتبر انما المعتبر
الفائدة الثانية فهي ان الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من وقوع
الشركة فيه والكلي ما لا يكون كذلك فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة
والعدم والجانب الثبوتي هو الجزئي لانه اشارة الى كونه مانعا من الشركة
والجانب العدمي هو جانب الكلي لانه اشارة الى عدم هذا المانع وتصور
الملكة هو الاصل في تصور العدم لان الاعدام انما يعرف بواسطة معرفة
الملكة فيجب ان تصور ماهية الجزئي كالاصل لتصور ماهية الكلي واذا
كان هذا التقدم حاصلا في العقول والاذهان وجب ان يكون معتبرا في
اللفظ واما في هذا الكتاب فانه ترك هذا الترتيب وقدم تعريف الكلي
على تعريف الجزئي ولعل السبب فيه ان الحد وقول البرهان انما يكون الكليات
لا الجزئيات فانه لا حد لها ولا برهان عليها واذا كان كذلك كان الكلي هو
المقصود بالقصد الاول والجزئي مقصود بالتبع وتقديم ما بالذات
على ما بالعرض واجب قطعا والله اعلم بالصواب [illegible] اعلم ان
لفظ الجزئي يطلق على امرين احدهما الحقيقي المعتبر وهو الذي نفس تصور
معناه مانع من وقوع الشركة وهو الذي ذكرناه اولا في هذا الكتاب والثاني
هو ان كل شيئين احدهما اخص من الآخر فانه يقال لذلك الاخص انه جزئي
بالقياس الى ذلك الاعم والفرق بين هذين المعنيين من وجهين احدهما
هو ان الجزئي بهذا المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزئي الحيوان وهو
كلي في نفسه واما بالمعنى الاول فلا يكون كليا البتة الثاني ان الجزئي بهذا
المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزئي الحيوان وهو كلي في نفسه ولما
مضافا الى الكلي الذي فوقه وبالمعنى الاول غير مضاف فاذا عرفت هذا فنقول
لا شك ان الشيء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا اما هل يعقل
ان يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون جزئيا مضافا الاظهر انه لا يجوز وذلك لان

الجزئي الحقيقي اذا حذف منه التعين بقي الباقي ماهية كلية ويكون
هذا الشخص داخلا تحتها او اخص منها وذلك يدل على ان كل جزئي
حقيقي فهو جزئي مضاف وان كان قد يكون جزئيا مضافا ولا يكون
جزئيا حقيقيا اذا عرفت هذا فنقول الاعم قد يكون جنسا وقد يكون
خارجا والجزئي المضاف وان كان اعم من الجزئي الحقيقي لكنه لا يكون
جنسا لان الجنس جزء الماهية وكل ما كان جزء الماهية فانه يمتنع كونه
مجهولا عند كون الماهية معلومة وههنا يمكننا ان نتصور كونه جزئيا
بمعنى كونه ذلك المعين لكنا لا نعرف كونه جزئيا بالمعنى المضاف وذلك
يدل على انه ليس اعم منه عموم الجنس الفائدة الرابعة في الفرق بين الكل
والكلي وبين الجزء وبين الجزئي وبين الكل وبين كل واحد وبين الكلي وبين
كل واحد واحد فالحكماء ذكروه في العلم الالهي وبينوه من وجوه الاول
قالوا الكل من حيث هو كل موجود في الخارج والكلي من حيث هو كلي
ليس موجودا في الخارج لانه من المحال ان يوجد شيء بعينه في الاعيان ثم
انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين الثاني ان الكل يتقوم باجزائه و
يكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يتقوم باجزائه بل بجزئياته
ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوام الكلي الثالث ان طبيعة الكل لا تقوم
الاجزاء التي فيه بل يتقوم بها واما طبيعة الكلي فانها تقوم الجزئيات
وتكون جزءا من اجزاء قوامها والدليل عليه ان الانواع متقومة من
طبائع الاجناس والفصول والاشخاص متقومة من الطبيعة النوعية
مع الاعراض الخارجية المشخصة الرابع ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد
من الاجزاء والكلي يكون محمولا على كل واحد من جزئياته الخامس الكل تحصره
اجزاؤه واما الكلي فانه لا تحصره جزئياته السادس ان اجزاء الكل متناهية
وجزئيات الكلي غير متناهية فهذا ما قيل في الفرق بين الكل وبين

كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة فلا معنى للجزء الا الكل واحد واحد
من اجزاء الكل واما الفرق بين الكل وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة
فلا معنى للجزء الا الكل واحد واحد من اجزاء الكل واما الفرق بين الكلي و
بين كل واحد واحد فهو ان كل واحد عبارة عن الجزئي فالفرق الذي
ذكرناه بين الكلي وبين الجزئي هو بعينه فرق بين الكلي وبين كل واحد واحد
ثالثها الشيخ الكلي الذاتي الذي يوصف به ذات الشيء في ذاته كما يوصف
الانسان بالحيوان والحيوان بالجسم النامي في ذاته والكلي العرضي هو الذي يوصف
به ذات الشيء بعلة له كالسواد والبياض في الانسان **التقرير** قال مولانا
نفعنا الله به في المسائل **المسألة الاولى** علم ان كل ماهية وحقيقة
فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة واعني بالبسيط ان يكون حقيقة حقيقة
واحدة مفردة لا يكون تحققها بسبب اجتماع عدة امور واعني بالمركب ما
يكون تحققها بسبب اجتماع عدة امور اما البسيط فلا بد من الاعتراف
به فانه لو كانت كل حقيقة مركبة من حقائق لزم التسلسل لا الى وحدة
بل الى ما لا نهاية لها وبتقدير تسليمه فلا بد من البسيط لان المعقول
من المركب ما يحصل من اجتماع الوحدات فلو لم يعقل الوحدة لم يعقل
اجتماع الوحدات فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة
وهذه الماهية لا يكون لها شيء من الاجزاء واذا كان مرادنا من الذاتي
جزء الماهية ثبت ان البسيط لا ذاتي له البتة اما الماهية المركبة فلا شك
انها من حيث هي هي تحققت من تلك الاجزاء فيكون كل واحد منها ذاتيا
له بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية اذا عرفت هذا فنقول الجزء
متقدم على الكل في الوجود وفي العدم اما في الوجود فلان وجود المركب
موقوف على وجود المفرد ووجود المفرد غير موقوف على وجود المركب
فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن حصول المركب واما في العدم

فانه متى عدم جزء من اجزاء المركب او كل واحد من اجزائه فانه ينعدم
ذلك المركب فثبت ان عدم المركب موقوف على عدم اجزائه ثم ههنا
بحث وهو انه في جانب الوجود ما لم يوجد كل تلك الاجزاء امتنع وجود
المركب اما في جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع اجزاء
ذلك المركب بل اي جزء من تلك الاجزاء عدم فانه يكفي عدمه في عدم ذلك
المركب الا ترى ان البيت اذا خرب فان الذي عدم ليس الا الشكل والهيئة
واما الاجزاء المادية فكلها باقية ثم ان عدم الجزء الصوري كفى في عدم
البيت فثبت بما ذكرنا انه في جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود
جميع اجزائه اما في جانب العدم فانه يكفي في عدم المركب عدم جزء واحد
من اجزاء ماهيته فثبت بما ذكرنا ان الجزء متقدم على المركب في الوجود
الخارجي وفي العدم الخارجي فندعي ان الامر كذلك ايضا في الوجود الذهني
وهو ان العلم بجزء الماهية سابق على العلم بكلها والدليل عليه ان الماهية
لما كانت متقومة من الاجزاء وجب ان يكون العالم بالماهية عالما بتلك
الاجزاء اذ لو كان عالما بامر مغاير لها فالمغاير لها مغاير لتلك الماهية
فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية بغيرها وذلك محال فثبت ان العلم
بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من اجزائها وظاهر ان العلم بكل واحد
من اجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية فثبت ان العلم بجزء الماهية
متقدم على العلم بالماهية في الوجود الذهني والعدم الذهني وذلك
هو المطلوب وههنا سؤالات السؤال الاول هو انكم قلتم وجود الماهية
موقوف على وجود اجزاء الماهية لكن اجزاء الماهية هي عين الماهية فلزم
كون الماهية موقوفا على نفسها وهو محال السؤال الثاني هو انكم ذكرتم ان
العلم بالماهية موقوف على العلم باجزاء الماهية وهو باطل من وجوه
الاول هو ان الجسم عند المتكلمين عبارة عن الاجزاء التي لا تتجزى وعند

الفلاسفة من الصورة والهيولى ثم ان جمهور الخلق يعرفون كون الجسم
جسما ممتدا في الجهات مع انه لا يخطر ببالهم كونه مركبا من الاجزاء التي
لا تتجزى او كونه مركبا من الصورة والهيولى فان التزم ملتزم ان الجسم
في نفسه حقيقة واحدة وانها غير مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ولا انها
غير مركبة من الصورة والهيولى فنقول لا شك ان بدن الانسان مركب
من الاعضاء البسيطة ثم ان الواحد منا يعرف بدن نفسه وان كان لا
يعرف الاجزاء البسيطة التي منها تركب ذلك البدن وقد يعرف الكرباس
الواحد منا مع انه لا يعرف الخيوط التي منها تركب ذلك الكرباس وقد
يعرف الجدار المعين مع انه لا يعرف اللبنات التي منها تركب ذلك الجدار
وكل ذلك نقض على قولكم العلم بالمركب مشروطا بالعلم بكل واحد من
مفرداته الرابع انهم قالوا الفلاسفة يقولون ماهية الانسان هي انه جوهر
ذو ابعاد ثلثة متغذ نام حساس متحرك بالارادة ناطق ثم ان كل
انسان يعلم كونه انسانا علما ضروريا مع انه لا يكون عالما بكل من
هذه التفاصيل وذلك يدل على ان العلم بالماهية لا يكون مشروطا بالعلم
باجزائها الخامس ان ذات كل انسان هي نفسه الناطقة التي هي جوهر
مجرد ويعلم كل احد انه هو علما بديهيا والجوهر مقول على ما تحته قول الجنس
فيكون الجوهر جزءا من ماهية النفس الناطقة فلو كان العلم بالشيء
مشروطا بالعلم باجزائه لوجب ان يعلم كل احد ان المشار اليه بقوله انا
جوهر مغاير بالنفس ولو كان الامر كذلك لما جعله كثير من العقلاء كون
النفس نفس المزاج الجواب عن السؤال الاول انا في باب الكلي والجزئي
ذكرنا الفرق بين الكل وبين كل واحد فنحن نعني بكون المجموع مفتقرا في حقيقته
الى حقيقة كل واحد من افراده فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه والجواب عن
السؤال الثاني من وجهين الاول وهو الذي ذكره الشيخ في اكثر كتبه انا

لا ندعي ان تلك الاجزاء لا بد وان تكون بحيث اذا اخطر بالبال فانه يحكم
العقل بكون تلك الماهية متالفة منها وهذا الجواب عندي ليس كما
ينبغي وذلك لانه اما ان يسلم ان العالم بالماهية المركبة يجب ان يكون
عالما باجزائها او لا يسلم فان لم يسلم ذلك فقد بطل قوله العلم بالماهية
مسبوق بالعلم باجزائها وسقط ذلك بالكلية واما ان سلم ذلك
فالعلم باجزاء الماهية لا بد وان يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الاجزاء
ويكون عالما بكل احد منها غير عالم بالاخر ولا معنى للتفصيل الا تمام الادراك
فكان قوله العلم بالماهية المركبة غير مشروط بالعلم باجزائها على سبيل
التفصيل خطاء والوجه الثاني في الجواب عن السؤال وهو الوجه
المعتمد ان اجزاء البدن داخلة في تقويم البدن من حيث انها اجزاء لا
من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الاخر بالفعل فلا جرم العالم بالبدن
عالم بتلك القدر من الجسمية واما كون كل واحد من تلك الاجزاء مغايرا
لصاحبه مغايرة بالفعل فهذا الاعتبار غير داخل في تقويم مجموع البدن
فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها اجزاء
وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله يلزم ان يكون العالم بالكرباس عالما
بعدد الخيوط وان يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنات واما قوله
الانسان عبارة عن جوهر ذي ابعاد ثلثة متغذ نام فنقول المشار اليه بقوله
انا ان كان هو النفس الناطقة لم يكن هذه الامور اجزاء لماهيته والجوهر
بل لوازم له وصفات له وان كان المشار اليه هو الجسم المخصوص فكذلك
والحاصل انا نمنع كون هذه الصفات اجزاء من ماهية الانسان واما قوله
ذات الانسان جوهر فنقول قد ذكر الشارح ان كون الشيء جوهرا ليس من
المحمولات الذاتية وسنبين الدلائل في باب قاطيغورياس فسقطت
هذه الاسولة وظهر ان اجزاء الماهية لا بد وان تكون متقدمة على الماهية

في الوجود الخارجي والذهني وهو المطلوب والله اعلم **المسالة الثانية**
في بقية الاحكام لما يكون جزء الماهية اعلم ان الخاصية المذكورة وهي التقدم
في الوجودين اعني الوجود الذهني والخارجي وكذلك في العدمين خاصة
مساوية لجزء الماهية فكل ما لا يكون جزء الماهية لا يكون كذلك وكل ما يكون
كذلك فانه يكون جزء الماهية اما بحسب الوجود فانه وان كان متقدما في
الوجود الخارجي لكنه لا يكون متقدما في الوجود الذهني لما عرفت هذا
فنقول لجزء الماهية لازمان اخران احدهما ان جزء الماهية يجب ان يكون بين
الثبوت للماهية والثاني ان جزء الماهية يجب ان يكون مستغنيا عن السبب
الجديد اما الاول فالدليل عليه انا بينا ان تحقق الماهية مشروط بتقدم
تحقق اجزاء الماهية فاذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق الماهية فلو
افتقر تحقق ذلك الجزء الى تحقق اخر بعد تحقق الماهية لكان ذلك تحصيلا
للحاصل وهو محال فثبت ان كل ما كان جزءا للماهية فانه بعد تحقق الماهية
يستغني عن تحقق جديد لكنه لا ينعكس فقد يستغني عن تحقق جديد مع انه
لا يكون جزء الماهية فان اللازم القريب للماهية موجب للماهية فاذا كان
كذلك كان غنيا عن السبب الجديد فثبت ان كل ما كان جزء الماهية فانه
مستغني عن السبب الجديد ولكن ليس كل ما يستغني عن السبب الجديد فانه
يكون جزء الماهية **المسالة الثالثة** اتفقوا على ان جزء الماهية يسمى باسم
الذاتي واما تمام الماهية فهل يصح تسميته بالذاتي ام لا الاصح عندي انه لا
يجوز ذلك لان الذاتي هو الامر المنسوب الى الذات والمنسوب الى الذات
مغاير له فاذا قلنا الانسان ذاتي فاما ان يكون ذاتيا للانسان وهو محال
والا لزم مجموع تلك الاجزاء وهذا على قسمين لان المذكور في الجواب اما
ان يكون لفظا مفردا دالا بالمطابقة على كل تلك الاجزاء واما ان يكون الفاظا
كثيرة يدل كل واحد منها على جزء من تلك الاجزاء اما الاول فهو التعريف

بالاسم وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ اوضح منه نفهمه السائل كما اذا
قال قائل ما البشر فيقال انه انسان وهذا النوع قليل الفائدة وتلك الفائدة
ليست الا تعليم اللغة وافادة اسم اخر مرادف للاول واما الثاني فهو التعريف
بالحد ولذلك قيل ان الحد لا حقيقة له الا بتفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال
هذا اذا كان المسؤول عنه بما هو ماهية مركبة وكان الجواب عنه بذكر الطريق
الذي يفيد المعرفة التامة الحقيقية اما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق
الذي يفيد المعرفة الناقصة الرسمية وهو ان يذكر خاصة من خواص تلك
الماهية المركبة فهذا هو المسمى بالرسم فهذا هو الكلام المختصر في جواب
ما هو **المسالة الرابعة** اعلم ان التقسيم الصحيح ان يقال الكلي اما ان
يكون تمام الماهية واما ان يكون جزء الماهية واما ان يكون خارجا عن الماهية
وههنا دقيقة وهي ان ذلك الذي يكون جزء الماهية فهو في نفسه ايضا
ماهية والذي يكون خارجا عن الماهية فهو في نفسه ايضا ماهية ولا تنافي
بين كون الشيء باعتبار خصوصه ماهية وبين كونه باعتبار اخر بخصوصه جزءا
من ماهية اخرى وخارجا عن ماهية اخرى اذا عرفت هذا فنقول اما تمام
الماهية فهو المقول في جواب ما هو واما جزء الماهية فهو الذاتي واما
الخارج عن الماهية فهو العرضي اذا عرفت هذا فنقول المسؤول عنه بما هو اما
ان يكون شخصا واحدا او اشخاصا كثيرة فان كان الاول كان ذلك هو المقول
في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة كما اذا قيل ما زيد بالاستفهام
ما يشير به الى زيد فيقال انه الحيوان الناطق واما ان يكون المسؤول
عنه بما هو اشخاصا كثيرة فاما ان يكون بعضها مخالفا لبعض بالماهية او لا
يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون بينهما قدر مشترك من الذاتيات
او لا يكون كذلك فان تخالف بعضها بالماهية او لا يكون كذلك فان كان
بينهما قدر مشترك من الذاتيات فليس ههنا جواب مشترك لما هو وهذا

القسم مما اغفلوه وان كان ههنا قدر مشترك بين الذاتيات كان تمام
القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة
كما سئل عن طائفة من الحيوانات مثل انسان وفرس وثور واسد ما هي
فان جوابه ان يقال انها حيوانات لان هذا اللفظ دال على تمام القدر
المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثال كذلك فلا يضرنا لان
المقصود هو التمثيل لا تحقيق الكلام في هذه الصورة والله اعلم واما
ان كان المسئول عنه بما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد
فقط فتمام القدر المشترك بينهما من الماهية يكون مقولا في جواب ما هو
بحسب الشركة والخصوصية معا اما بحسب الشركة فلان ذلك هو تمام
القدر المشترك واما بحسب الخصوصية فلان الذي لكل واحد منها من
المقومات ليس الا ذلك القدر اذ لو كان له مع ذلك القدر امر زائد
به يمتاز عن غيره لكانت مخالفة لغيره بالذات وقد فرضنا على خلاف ذلك
هذا خلف **الفصل الثاني** في بيان محل الانسان وحقيقته اعلم ان
هذا وان كان مما لا تعلق له بالمنطق بالمثال المعين الا ان اكثر
ذكر الناس لهذا المثال وجب علينا ان نشرح الحال فيه فنقول يجب
ان نعلم ان الذي يشير اليه كل واحد الى نفسه بقوله انا مغاير للذي يشير
اليه غيره بقوله انت او هو وذلك لان المشار اليه لكل واحد بقوله انا
جوهر النفس الناطقة لا البدن ولا شيء من قواه والدليل عليه وجوه
الوجه الاول ان الانسان قد يقول فعلت وادركت وغضبت واشتهيت
وابصرت وسمعت فيكون التاء المذكور في قوله فعلت ضمير النفس و
اشارة اليها فيكون نفسه في هذه الحالة متذكرة متصورة عنده باقوى
الادراكات واجلى التصورات مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن
البدن وعن جملة اجزائه وعن جملة الصفات القائمة به فذلك دل على ان

الذي يشير اليه كل واحد بقوله انا جوهر سوى البدن وسوى جملة اجزائه
الثاني ان المباحث الطبية دلت على ان جميع اجزاء البدن في الذوبان و
التحلل والتبدل فانه لا معنى للغذاء الا ايراد بدل المتحلل واما المشار اليه
لكل واحد بقوله انا فانه باق مستمر غير متبدل والمتحلل المتبدل مغاير
للباقي المستمر فثبت ان المشار اليه بقوله انا جوهر النفس لا انه هو البدن
او شيء من اجزائه واما المشار اليه لكل واحد بقوله لغيره انت او هو فهذا
ليس جوهر النفس بل هذا البدن المخصوص بدليل اني لا اعرف من زيد الا
هذه البنية المشاهدة والهيكل المخصوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل
لو تغير عن صورته وخلقته فربما اظن انه ليس هو بل غيره ولو شاهدت
انسانا آخر شبيهه في الهيئة والهيكل فربما اظن بهذا الآخر انه هو وذلك
يدل على ان الذي يشير كل احد الى غيره بقوله انت او بقوله هو فانه يشير
الى كل احد هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة فان قالوا الذي
يشير كل احد بقوله الى غيره انت او بقوله هو امر باق مستمر والبدن المخصوص
غير باق ولا مستمر هو في الذوبان فوجب ان يكون المشار اليه بقوله انت
و بقوله هو ليس هو البدن وبالجملة فرقكم ههنا عن ما ذكرتم في اشارة كل احد
الى نفسه بقوله انا فما الفرق بين البابين فنقول الفرق ان علم كل احد بنفسه
المخصوصة علم جلي لا يقبل الشبهة والخطأ ولذلك فانه لا يشتبه
بغيره الجنسية ولا يشتبه غيره به البتة واما علم كل احد بغيره فانه علم مخلوط
بالظن ولذلك فانه يقبل الشبهة فيشتبه هو بغيره ويشتبه به غيره
فظهر الفرق اذا عرفت هذا الاصل الذي ذكرناه ظهر ان الذي يشير كل احد
الى نفسه بقوله انا الجوهر المجرد الذي هو النفس الناطقة وعلى هذا
التقدير فانه يمتنع ان يقال محل الانسان جوهر جسماني مغتذ نامي مولد
وذلك لان جوهر النفس جوهر مجرد فكيف يقال انه جوهر جسماني واما كونه

متغذياً ناميا مولداً حساساً متحركاً فكل ذلك قواه وافعاله ولا شيء منها
داخل في ماهيته البتة واما وصفه بانه مايت فهو باطل لما ثبت ان النفس
لا تموت فهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير كل واحد الى نفسه بقوله انا
فاما ان كان المراد بالانسان ما يشار اليه كل احد من غيره بقوله انت وبقوله
هو فذلك هو الهيكل الجسماني فهذا يصدق عليه انه جوهر جسماني لكن
لا يصدق عليه بقية الصفات اما كونه متغذياً ناميا مولدا للمثل حساسا
متحركا بالارادة فلانه ثبت في علم النفس عندنا ان هذه الافعال كلها افعال
النفس بواسطة الآلات الجسمانية فيكون اسناد هذه الافعال الى
البدن خطاء محضاً بل هب ان هذه الافعال مستندة الى البدن الا ان
كونها مستندة الى البدن امر مشكوك فيه لا نعلم ثبوته الا بالدليل الغامض
وقد بينا ان ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علماً
بديهياً ضرورياً واما كونه ناطقا فقد اتفقوا على انه ليس المراد منه النطق
اللساني بل النطق العقلي وقد اتفقوا على ان ذلك ليس من صفات البدن بل
من صفات النفس فالحاصل ان الحد الذي ذكروه للانسان يوهم كون الشيء
الواحد موصوفا بانه جسم وبانه ناطق نطقا عقليا وذلك عندهم محال
لانهم اتفقوا على ان الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلي فلا شيء من
الجسم بناطق نطقا عقليا ولا شيء من الناطق نطقا عقليا بجسم واذا
كان ذلك مذهب القوم فكيف جمعوا بينهما في حد الانسان وهذا من
العجائب واما كونه مايتا فعلى تقدير ما لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان
وذلك لانه ان كان المراد بالانسان جوهر النفس فقد اتفقوا على ان النفس
لا تموت فكيف وصفوها بالمايت وان كان المراد من الانسان جوهر البدن
فالبدن ما دام يكون باقيا على الصفات التي بها يصدق عليه انه انسان
فانه لا يكون مايتا فاذا صار مايتا فقد بطلت تلك الصفات غالبا على حقيقة

كالصفة

كالصفة المناقضة للانسانية والمبطلة لها فكيف يمكن ادخال هذا الوصف
في ماهية الانسان وايضا فيمكننا ان نعقل انسانا باقيا ابد الآباد ولا يمكننا
ان نعقل انسانا غير انسان الا ترى ان الذين يعرفون بان اشخاص الناس تبقى
في الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا ان ذلك الانسان لا يكون انسانا او
اعتقدوا اعتقادا يعلم فساده بالضرورة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الحد
الذي ذكروه مختل بل الحد الحق الصحيح ان يقال ان كان المراد من الانسان
الامر الذي يشير اليه كل احد بقوله انا فذلك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن
ان يحصل علم اقوى منه ولا اوضح منه فكيف يمكن تعريفه بغيره وان كان
المراد من الانسان الامر الذي يشير كل احد بقوله هو وبقوله انت فذلك
هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة فان قال قائل ادخال الناطق في تعريف
الانسان باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض الطيور ينطق واما العكس
فلان الانسان قد يكون ابكم فالجواب المراد بالناطق غير ما ذكرتم ونقرر ان
الحيوان اذا ادرك امرا فاما ان يمكنه تعريف غيره ذلك الذي ادركه او لا
يمكنه ذلك والاول هو الانسان فان كل شيء يدركه بنفسه بوجه فانه يمكنه
ان يعرف غيره ذلك الامر ان طرق التعريف كثيرة فمنها النطق ومنها
الاشارة والكتابة وغيرها فلما كان الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات بكونه
قادرا على هذا التعريف وكان اظهر طرق هذا التعريف هو النطق لا جرم ذكروا
في تعريف الانسان انه الناطق فبهذا الطريق سقط السؤال المذكور لان
لان الطير المخصوص لا يمكنه ان يعرف غيره ما في ذهنه وخياله على سبيل
التفصيل واما الابكم فيمكنه ذلك فسقط هذا السؤال قوله الشيخ
المقول في جواب ما هو الكلي الذاتي الذي يبين شيئا ما بذكره في ذاته
كالنطق للانسان الذي هو فصل التفسير قال مولانا رضي الله عنه الاشياء
اذا كانت مشاركة لغيرها في بعض الاجزاء المقومة لها وكانت مخالفة

لذلك الغير في جزء مقوم لها فمن المعلوم بالضرورة ان تمام المشترك بين ماهيتين مغاير
للجزء الذي به التمايز وتمام الجزء المشترك هو الجنس وتمام الجزء المميز هو الفصل
فاذا اشار الانسان الى ماهية معينة وسأل عنها بأي شيء هو في جوهره فانه انما يطلب المميز
الذاتي فلم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز وذلك هو الفصل واعلم انه لا يجب
امتياز كل شيء عما عداه بفصل والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل
آخر ولزم التسلسل بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروط بان يكون مشاركا
لغيره في بعض المقومات فحينئذ يلزم ان يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم
آخر قال الشيخ المقول في جواب ما هو بالشركة ما يكون دالا على كمال
حقيقة اشياء يسأل عنها معا ولا يكون كذلك لافرادها التفسير اقول لانا
نعني بصحه المراد من المقول في جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء المشترك
وقد عرفت قال الشيخ الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب
ما هو التفسير اقول لانا قد بينا ان المقول في جواب ما هو بالشركة
هو الجنس ولا فرق بينهما الا في الاسم وهو الذي ذكرنا انه كمال الجزء المشترك
فههنا مسائل المسألة الاولى اذا قلنا الحيوان جنس للانسان فههنا امور
ثلثة احدها الحيوان من حيث انه حيوان وثانيها المفهوم من الجنس من
حيث انه هذا المفهوم وثالثها الحيوان الموصوف بانه جنس فان المركب
عن الامرين يكون مغايرا لكل واحد منهما فنفتقر ههنا الى تغاير المفهوم
من كون الحيوان حيوانا مغاير المفهوم من كونه جنسا ويدل عليه امور
الاول ان قولنا الحيوان جنس للانسان قضية صادقة وكل قضية صادقة
فمحمولها غير موضوعها لامتناع حمل الشيء على نفسه ينتج كون الحيوان
حيوانا مغايرا لكونه جنسا ويقرب من هذا الدليل ان يقال الفرق بين قولنا
الحيوان حيوان وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة ولو كان المفهوم
من انه حيوان هو المفهوم من كونه جنسا لما بقي الفرق الثاني ان كون الحيوان

الاولى اعلم

حيوانا

حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان وكون الحيوان جنسا للانسان مقول
بالقياس الى الانسان ينتج ان كون الحيوان حيوانا مغاير لكون الحيوان جنسا
للانسان الثالث انه يصدق على هذا الحيوان انه حيوان وليس بجنس البتة
واللون يصدق عليه انه جنس للسواد فمعنى الجنسية حاصلة فيه مع ان
معنى الحيوانية غير حاصلة فقد حصل الحيوان بدون الجنسية وحصلت
الجنسية بدون الحيوانية فوجب ان يكون كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه
جنسا للانسان اذا عرفت هذه الامور الثلثة فنقول انا نسمي الحيوان
بالجنس الطبيعي ومجرد المفهوم من كون الحيوان جنسا بالجنس المنطقي
والحيوان المأخوذ مع كونه جنسا بالجنس العقلي اذا عرفت هذا فنقول
انا اذا قلنا الجنس جزء من ماهية النوع فالمراد ان الجنس الطبيعي جزء من
ماهية النوع الطبيعي فان الحيوان جزء من ماهية الانسان واما ان الجنس
المنطقي جزء من النوع المنطقي فذلك محال لانهما اعتباران اضافيان و
الاضافيان المتلازمان يكون كل واحد منهما خارجا من ماهية الآخر و
منافية عنها وان كانت ملازمة لها مثل الابوة والبنوة فان ماهية الابوة
خارجة عن ماهية البنوة وبالعكس ولكن يكون كل واحد منهما ملازما
للاخرى فكذى ههنا واذا عرفت هذا في الجنس فاعرف مثله في سائر الكليات
الخمسة المسألة الثانية في ان القانون الذي به يعرف كون الماهية مركبة
من الجنس والفصل اعلم انه لا يجب في كل ماهية ان تكون مركبة من الجنس
والفصل والا لزم ان يكون كل ماهية مركبة وذلك محال اذ لو كانت ماهية
مركبة لما كان شيء منها بسيطا ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب
فالقول بان الكل مركب يقتضي نفي كل مركب ان لا يكون مركبا وما افضى
ثبوته الى نفيه يكون باطلا بل الشرط في كون الماهية مركبة من الجنس والفصل
مجموع امور اربعة فالاول ان تكون تلك الماهيات مشاركة في امر ثبوتي فاذ

لو كان اشتراكهما في محض السلب لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل والدليل
عليه ان كل ماهيتين بسيطتين فلا بد وان تشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما
فلو كان الاشتراك في المفهوم السلبي اوجب التركيب من الجنس والفصل لزم ان
يكون كل بسيط مركبا هذا خلف والثاني ان يكون ذلك الامر الثبوتي المشترك فيه
جزء من الماهية اذ لو كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك
فيه وقوع التركيب في الماهية بدليل ان جميع البسائط مشاركة في كونها
مخالفة للبعض وفي كونها امورا متغايرة وفي كونها بحيث يصح ان يكون معلومة
ومذكورة فلو كان الاشتراك في المفهوم الثبوتي يوجب التركيب لزم ان
يكون كل بسيط مركبا هذا خلف الشرط الثالث ان يكون ما به تمايز كل
واحد منهما عن الآخر امرا ثبوتيا اما لو كان سلبيا فانه لا يوجب التركيب والدليل
عليه ان الماهيتين اذا اشتركا في بعض الذاتيات وتباينتا في ذاتي آخر فما به
المشاركة غير ما به المباينة فالفصل هو كل الجزء المميز والنوع هو المجموع
الحاصل من هذين الجزئين فلو ثبت هذا وجب ان يكون الفصل ممتازا عن
النوع واستبانه عنه ليس الا لاجل ان الفصل هو احد هذين الجزئين فقط
والنوع هو مجموع الجزئين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد سلبي وهو
عدم الجزء الآخر فلو كان الاشتراك بالقيد السلبي يوجب التركيب لزم ان يكون كل
فصل مركبا وذلك يوجب التسلسل والشرط الرابع ان يكون ما به المباينة
مع كونه قيدا ثبوتيا جزءا من الماهية والدليل عليه ان الفصول المختلفة يكون
مشاركة في طبيعة الجنس لان طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك
الفصول ضرورة ان ما به المشاركة خارج عما به المباينة فلو كان الاشتراك
في الامور الثبوتية الخارجية يوجب التركيب لزم كون الفصل مركبة ابدا
ولزم التسلسل فثبت ان القانون الذي هو شرط في كون الماهية مركبة
من الجنس والفصل كونها مشاركة في بعض الامور الثابتة المقومة ومباينة

في امور اخرى ثابتة مقومة وحينئذ يقضي العقل بان ما به المشاركة غير ما
به المباينة فحينئذ يحصل هناك كل الجزء المشترك وكل الجزء المميز والاول
هو الجنس والثاني هو الفصل **المسألة السادسة** اعلم انا اذا قلنا الانسان
يشارك الفرس في امور ويخالفه في اخرى فهذا كلام مجازي وحقيقته ان
الانسان اسم لمجموع اجزاء والفرس ايضا اسم لمجموع اجزاء واحد اجزاء
من الانسان مساو لاحد الاجزاء من الفرس في تمام الماهية وذلك الجزء هي
الحيوانية والجزء الثاني من الانسان وهو الناطقية مخالف للجزء الثاني
من الفرس في تمام الماهية وهو الصهالية فالانسان فقد استويا في الماهية
فهما متساويان في تمام الماهية والانسان فقد اختلفا في الماهية وهما مختلفان
في تمام الماهية وذلك الجزء هو الحيوانية والجزء الثاني من الانسان وهو
الناطقية مخالف للجزء الثاني من الفرس في تمام الماهية الا ان الادراك
الانساني يبتدئ بالادراك الحسي ثم يترقى الى الادراك العقلي والادراك
الحسي ادراك ناقص فلاجله لا يميز بعض تلك الماهيات عن بعض فيظن
ان العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض في امور
ومخالفا له في امور اخرى فحينئذ ظن ان ذلك المحسوس مركب عن
امور كثيرة فبعض تلك الامور متساوية في تمام تلك الماهية وبعضها
مختلفة في تمام الماهية وان التماثل من كل الوجوه وان التخالف من
كل الوجوه **المسألة السابعة** مراتب الاجناس اربعة لان الجنس اما ان لا
يكون فوقه جنس لكن يكون تحته جنس وهو جنس الاجناس ويسمى الجنس
الاعلى واما ان لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس وهو الجنس الاخير
واما ان يكون فوقه جنس وتحته جنس وهو الجنس المتوسط واما ان لا
يكون فوقه جنس ولا يكون تحته فهو الجنس الذي لا يكون فوقه جنس ولا
يكون الداخل تحته الا انواعا حقيقية والله اعلم **المسألة الثامنة** اعلم ان الجنس

والانسان فقد اختلفا في الماهية وهما مختلفان في تمام الماهية صح

في

الاجناس اما ان يكون طبيعيا او منطقيا فان كان منطقيا كان اخص المراتب
النوعية هو هو وان كان طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية هو هو بيانه ان
جنس الاجناس اذا كان طبيعيا وهو مثل الجوهر ولا شك انه اعم من الجنس
الذي هو اعم من النامي الذي هو اعم من الحيوان الذي هو اعم من الانسان
واما جنس الاجناس اذا كان منطقيا وهو اخص من الجنس المنطقي وهو اخص
من الذاتي المقول في جواب ما هو وهو اخص من الذاتي وهو اخص من الكلي
وهو اخص من المضاف فجنس الاجناس اذا اعتبر بالاعتبار المنطقي صار
نوع الانواع او قريبا منه فثبت ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيا كان اعم
المراتب الجنسية هو هو واذا كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية هو هو
او قريبا منه ولقائل ان يقول اذا حملتم على الجوهر انه جنس الاجناس فقد حملتم
اخص المراتب على اعم المراتب فكيف يعقل ذلك والجواب انه لا يمتنع ان
يكون الاعم باعتبار مخصوص يصير بسببه اخص وحينئذ لا يبعد حمل ذلك
المحمول الخاص عليه والله اعلم **المسألة الخامسة** الجنس القريب للشيء هو
المحمول الاول عليه واما الجنس البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطة حمل
الجنس القريب عليه والدليل عليه ان الجسم ما لم يصر حيوانا امتنع حمله
على الانسان فان الجسم الخالي عن الحيوانية يمتنع الحمل على الانسانية فعلم ان
الحيوان هو المحمول الاول على الانسان وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه
فان قالوا الجنس البعيد اكثر بساطة من الجنس القريب ووجود البسيط مقدم
على وجود المركب فنقول هذا الذي قلتموه حق لكن وجود الشيء في نفسه
غير وجوده لشيء آخر فحق ان وجود الجنس البعيد مقدم على وجود الجنس
القريب لكن لا يلزم من هذا القدر ان يكون وجود الجنس البعيد للنوع
مقدما على وجود الجنس القريب له بل الامر فيه بالعكس على ما بيناه والله
اعلم **قال** الشيخ الفصل هو المقول على كلي في جواب اي ما هو **التفسير** قال

مولانا

مولانا رضي الله عنه هاهنا مسائل **المسألة الاولى** لفظ الفصل قد يطلق على
معنى عام وقد يطلق على معنى خاص وقد يطلق على معنى ثالث وهو خاص
الخاص فالفصل العام هو الذي يجوز ان ينفصل به شيء عن غيره ثم يعود فينفصل
ذلك الغير عنه ويجوز ايضا ان ينفصل به الشيء عن نفسه بحسب وقتين
مثال ذلك العوارض المفارقة كالقيام والقعود فان زيدا قد ينفصل عن عمرو
بانه قائم وعمرو ليس بقائم ثم كرة اخرى ينفصل عنه عمرو بانه قائم وان زيدا
ليس بقائم فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما وكذلك قد ينفصل
الشيء عن نفسه في وقتين بان يكون مرة قاعدا ومرة ليس بقاعد فهذا
هو الفصل العام واما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من العرضيات
فان هذا الانفصال يكون باقيا ابدا غير متغير وهو مثل انفصال الانسان
عن الفرس بانه بادي البشرة فان هذا الانفصال لازم غير متغير لكنه بامر
عرضي لا بامر ذاتي واما الفصل الذي يقال له خاص الخاص فهو الفصل
المقوم للنوع وهذا الذي [illegible] الجزء المميز اذا عرفت هذا فنقول
قول الشيخ الفصل المقول على كلي في جواب اي ما هو تعريف للفصل بالمعنى
العام اما اذا اردنا ان يكون تعريفا للفصل بالمعنى الثالث وهو خاص الخاص
وجب ان يقال هو الكلي الذاتي المقول على الشيء في جواب اي ما هو وتحقيق
الكلام فيه ما ذكرنا ان الفصل هو كل الجزء المميز والله اعلم **المسألة الثانية**
جزء الماهية سواء كان جنسيا او فصليا فانه لا يقبل الاشد والاضعف
لان تلك الزيادة ان كانت معتبرة في الماهية لم يكن الزيادة واقعة في الماهية
بل في امر خارج عنها وايضا الامر الذي وقع النقصان بسببه ان كان
معتبرا في تحقق الماهية لم يكن النقصان واقعا في نفس الماهية بل في امر
خارج عنها **المسألة الثالثة** جزء الماهية الموجودة يمتنع ان يكون معدوما
لان المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا وعند هذا يظهر ان الذي



لا يكون طبيعته موجودة لم يكن جنسا للشيء ولا فصلا للشيء البتة والله
اعلم المسألة الرابعة المميز ولعين بعد الكمال مرتبة اخرى فيمتنع وقوع
التعدد في الفصل والله اعلم المسألة الخامسة ماهية الجنس خارجة عن
ماهية الفصل لان الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك والفصل عبارة عن
كمال الجزء المميز وبديهة العقل شاهدة بان كل واحد من هذين المفهومين
خارج عن الآخر اذا عرفت هذا فنقول اتفق المنطقيون على ان هذا التركيب
قد يكون موجودا في الخارج وقد لا يكون اما الاول فهو كالانسان المركب من
الحيوان والناطق ولكل واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج واما الثاني
فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس اللون فيكون له فصل الا انه ليس لجنسه
امتياز عن فصله في الوجود الخارجي وللقائل ان يقول لكل واحد من هذين
القسمين مشكل اما الاول فلانه اذا كان للجزء الجنسي وجود في الخارج على حدة
وللجزء الفصلي وجود في الخارج على حدة فعند اجتماعهما اما ان عرض لمجموعهما
وجود آخر ام لا فان كان الاول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما
وجود مشترك فيه فيكون لكل واحد منهما وجودان فيلزم اجتماع المثلين
وهو محال اولا ايضا لو كان الوجود الثاني حالا فيهما معا فيلزم حلول الحال
الواحد في محلين وهو محال واما ان لم يحصل لمجموعهما وجود واحد
فحينئذ لم يحصل منهما موجود واحد بل هما موجودان متباينان وذلك
يقتضي ان لا يحصل في الوجود ماهية مركبة اما القسم الثاني وهو الماهية
المركبة من جنس وفصل لا يتميز واحد منهما عن الآخر في الخارج فنقول
فعلى هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج على حدة
فان لم يعرض لمجموعهما ايضا وجود في الخارج وجب ان لا يكون موجودا في
الخارج اصلا وان عرض لمجموعهما وجود في الخارج كان ذلك الوجود عرضا
واحدا قائما بمحلين وذلك محال وهذا بحث غامض ولنا فيه دقائق قد

ذكرناها

ذكرناها في كتاب الهدى والله اعلم قال الشيخ النوع هو اخص كليين
مقولين في جواب ما هو التفسير قال مولانا رضي الله عنه ها هنا مسائل
المسألة الاولى اعلم ان النوع يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ما ذكره
الشيخ ها هنا وهو النوع المضاف ومثاله الانسان والحيوان فانهما امران
كليان مقولان في جواب ما هو والانسان اخص من الحيوان فلا جرم كان
الانسان نوعا بالاضافة الى الحيوان الثاني النوع الحقيقي وهو الكلي المقول
على كثيرين لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد في جواب ما هو كالانسان
فانه كلي مقول على زيد وعمرو ولا يخالف احدهما الآخر الا بالعدد فقط واعلم
ان الفرق بين هذين المعنيين من وجوه الوجه الاول النوع المضاف نوعيته
بالقياس الى الجنس الذي فوقه واما النوع الحقيقي فنوعيته بالقياس الى
ما تحته الثاني ان النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع بالقياس
الى الجسم وجنس بالقياس الى الانسان واما النوع الحقيقي فانه يمتنع ان
ينقلب جنسا الثالث ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا لان النوع المضاف
انما يكون نوعا بالقياس الى الجنس فيكون داخلا تحت الجنس وكل ما كان
داخلا تحت الجنس فانما يتميز عن النوع الآخر بالفصل وكل ما كان كذلك
فهو مركب فالنوع المضاف يجب ان يكون مركبا في ماهيته واما النوع
الحقيقي فذلك غير واجب فيه كالنقطة والوحدة فانها ماهية كلية
مقول على اشخاص كثيرين وكذا القول في جميع البسائط والله اعلم المسألة
الثانية النوع المضاف والنوع الحقيقي ليس بينهما عموم وخصوص لما
ان النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية فظاهر واما ان
النوع الحقيقي قد يوجد خاليا عن النوعية الاضافية فكما في كل واحد من
الماهيات البسيطة فان الماهية البسيطة قد يكون مقولا على اشخاص
كثيرة بالعدد فهو يكون نوعا حقيقيا ويمتنع كونها نوعا اضافيا والا

لكانت داخلة تحت الجنس والداخل تحت الجنس مركب فيلزم كون البسيط مركبا
هذا خلف والله اعلم **المسألة الثالثة** المشهور ان الكليات خمسة وهي الجنس
والفصل والنوع والخاصة والعرض العام والنوع الذي هو احد الخمسة
هو النوع الحقيقي لا المضاف لان البحث هاهنا عن الكلي الذي يكون محمولا
والنوع المحمول هو النوع الحقيقي واما المضاف فانه موضوع لا محمول
والله اعلم **المسألة الرابعة** النوع اما ان لا يكون فوقه نوع ويكون تحته نوع
وهو النوع العالي واما ان لا يكون فوقه نوع ولا يكون تحته نوع وهو
النوع الاسفل المسمى بنوع الانواع واما ان يحصل فوقه نوع وتحته
نوع وهو المتوسط واما ان لا يحصل فوقه نوع ولا تحته نوع وهو مثل
النقطة والوحدة وسائر الماهيات البسيطة واعلم ان هذه المراتب انما
تقع في النوع المضاف فاما النوع الحقيقي فللنسبة الامرية واحدة
المسألة الخامسة في تقسيم الكلي الى الخمسة المشهورة الكلي الذي يصدق
حمله على موضوعه اما ان لا يكون خارجا عن الماهية او يكون والاول
فاما ان يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقي او جزء الماهية وهو اما ان
يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء المميز وهو الفصل واما
الخارج فاما ان يكون مختصا بنوع واحد وهو الخاصة او لا يكون وهو العرض
العام وهذا التقسيم يدخل النوع الحقيقي ويخرج النوع المضاف **قال**
الشيخ الخاصة هي كلية عرضية مقولة على نوع واحد والعرض العام كلي
عرضي يقال على انواع كثيرة **التفسير** فالحق لنا هاهنا مسائل **المسألة الاولى**
اعلم ان الخارج عن ماهية الشيء اما ان يكون صفة لتلك الماهية او
موصوفا بها او لا صفة ولا موصوفا فاما الذي يكون صفة لها فان كانت
مختصة بها فهي الخاصة وان كانت حاصلة فيها وفي غيرها فهو العرض
العام واما الذي لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها فهل يطلق لفظ

الخاصة

الخاصة عليه فهو فيه احتمال واما اطلاق لفظ العرض عليه فممتنع لان
العرض انما سمي عرضا لكونه عارضا للشيء والمعروض لا يكون عارضا لغيره
فامتنع اطلاق لفظ العرض عليه واما الذي لا يكون صفة للشيء ولا موصوفا
به فظاهر ان اطلاق لفظ الخاصة والعرض ممتنع عليه **المسألة الثانية**
اعلم ان الخارج عن الماهية اذا كانت صفة لتلك الماهية فانه يمكن تقسيمه
من وجوه الوجه الاول انه اما ان يكون خاصة او عرضا عاما وقد ذكرنا
التقسيم الثاني ان الخارج العارض اما ان يكون لازما للماهية او لا يكون
كذلك لكنه يكون لازما للشخص او لا يكون لازما للماهية ولا للشخص المعين
اما القسم الاول وهو الذي يكون لازما للماهية فاما ان يكون بوسط او لا
بوسط واعلم انه لا بد من الاعتراف بلازم غير ذي وسط ويدل عليه وجوه
الوجه الاول انه لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف آخر لزم اما الدور
واما التسلسل وهما محالان الثاني انه بتقدير حصول الدور والتسلسل
فلا بد من امور متلاصقة متتالية في ذلك الاستلزام وحينئذ لا يكون
بينه وبين المتصل به واسطة فيكون ذلك لازما بغير وسط الثالث ان
شيئا ان لم يستلزم شيئا فذلك نفي اللزوم وان استلزم شيئا فاما ان
يستلزم امرا غير معين فهو محال لان غير المعين غير موجود وغير الموجود
يمتنع ان يكون لازما للموجودات وان استلزم امرا معينا فحينئذ لا يكون
بين الاثر والمؤثر الذي هو معلول ذلك المؤثر واسطة فيكون لازما من
غير وسط فثبت بهذه الوجوه اثبات لازم للماهية من غير وسط اذا ثبت
هذا الاصل فاعلم انه يتفرع عليه حكم وهو انهم اتفقوا على ان اللازم الذي
يكون بغير وسط يكون بين الثبوت للماهية ويدل عليه وجوه الحجة
الاولى ان اللازم الذي يلزم الماهية لعين تلك الماهية هو الذي يكون تلك
الماهية من حيث هي هي موجبة له واذا كان كذلك فمن علم تلك الماهية

علم انها الماهية موجبة لذلك اللازم فوجب ان نعلم ذلك اللازم ولقائل
ان يقول كون الماهية المخصوصة هي هي غير وكونها موجبة لذلك اللازم غير
والدليل عليه ان كون الماهية من حيث هي هي مفهوم غير معقول بالقياس الى
اللازم وكونها موجبة للازم مفهوم معقول بالقياس الى اللازم فيكون
الاول غير الثاني وايضا فانا اذا قلنا هذه الماهية هذه الماهية لم يكن هذا
الكلام مفيدا واذا قلنا هذه الماهية موجبة لذلك اللازم كان الكلام
مفيدا وذلك يوجب التغاير واذا عرفت هذا فنقول اتدعون ان العلم بتلك
الماهية من حيث هي هي يوجب العلم بذلك اللازم او تدعون ان العلم بكون
الماهية موجبة لذلك اللازم يوجب العلم بذلك اللازم والاول باطل
لان تلك الماهية من حيث هي هي غير معقولة بالقياس الى ذلك اللازم
فلم قلتم ان العلم بها من حيث انها هي يوجب العلم بذلك اللازم وهل النزاع
الا فيه والثاني ايضا باطل لان العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك
اللازم علم باضافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم والعلم
بالاضافة امر الى الامر مشروطا بالعلم بكل واحد من المضافين فيمتنع ان العلم
بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم مشروط بالعلم بذلك اللازم
فلو كان العلم بذلك اللازم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة
له لزم الدور وهو محال الحجة الثانية لا شك ان ههنا قياسا يجعل
المطلوب المجهول معلوما اذا ثبت هذا فنقول ذلك المطلوب يجب
ان يكون محموله مجهول الثبوت لموضوعه والا لم يكن مطلوبا فيجب
ان يكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الاوسط وثبوت ذلك الاوسط
لذلك الموضوع معلوما والا لم ينعقد ذلك القياس ويجب ان لا يكون
ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الاوسط ويكون الاوسط داخلا في
ماهية ذلك الموضوع والا لكان ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك

الموضوع

الموضوع وحينئذ يمتنع كونه مجهول الثبوت له كما بينا بل يجب ان يكون
المحمول خارجا عن ماهية الاول وان كان داخلا فيها الا انه يكون الاوسط
خارجا عن ماهية الموضوع فيجب الجزم بان الحد الاوسط في هذا القياس
يكون محمولها خارجا عن موضوعها فيكون ذلك المحمول بين الثبوت
لذلك الموضوع فثبت ان المحمولات هو البين الذي يكون بوسط و
الذي لا يكون بينا فهو الذي يكون بغير وسط فهذا قلب المعقول فلما
ان يقال المحمول البين هو الذي يكون محمولا عليه ابتداء وغير البين هو
الذي يكون محمولا عليه وغير البين هو الذي يكون محمولا عليه بواسطة
شيء آخر وذلك هو المطلوب واحتج من قال العلم بالماهية لا يقتضي العلم
بلازمها القريب بان قال الماهية بالنسبة الى اللازم الاول بالنسبة الى اللازم
الثاني واللازم الثاني بالنسبة الى اللازم الثالث فلو كان العلم بالماهية
يوجب العلم باللازم الاول لكان العلم باللازم الاول يوجب العلم باللازم
الثاني وهلم جرا وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالماهية موجبا للعلم بجميع
لوازمها القريبة والبعيدة وانه باطل والجواب نحن لا نقول العلم بالماهية
يوجب العلم بلازمها القريب بل نقول متى حصل تصور ماهية الملزوم و
تصور ماهية اللازم القريب كان حضور هذين التصورين كافيا في جزم
الذهن بانتساب احدهما الى الآخر وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكره **المسألة
الثالثة** كل ما كان لازما للماهية اما ان يكون تلك الماهية يقتضيه لما
هي هي ذلك اللازم او لازم مساوي لذلك الماهية او لازم اعم من تلك الماهية
او لازم اخص منها اما القسم الاول وهو الذي تقتضيه لما هي هي فهو
كالكم الذي يوجب قبول المساواة واللامساواة وكالجسمية الموجبة لقبول
الحركة والسكون اما القسم الثاني فهو كالانسانية الموجبة الموجب
للتعجب الموجب للضحك اما القسم الثالث فهو كقولنا الحيوان متحرك

فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لا امر اعم من كونه حيوانا وهو الجسمية
اما القسم الرابع فهو كقولنا الحيوان يضحك فان استعداد الحيوان
لقبول الضحك لامر اخص من كونه حيوانا وهو الانسانية واذا عرفت هذا
فكل محمول للمعنى الموضوع لا لامر اعم منه ولا لامر اخص منه فقد سموه بالعرض
الذاتي وهذا المعنى مما ننتفع به في كتاب البرهان الذي صنفناه والله اعلم

المسألة الرابعة قال اللون نوع للكيف وجنس للسواد والبياض و
خاصة للجسم وعرض عام للانسان فصار اللون مثالا لهذه الاقسام الاربعة
ونسجهم من تمام القسمة فقال وفصل للجسم الكثيف فان الجسم الشفاف
الخالي عن اللون متميز عن الجسم الكثيف الذي هو موصوف باللون ومثال
آخر اورده الشيخ في الموجز الكبير فقال الحركة المكانية جنس للمستقيمة
والمستديرة ونوع لمقولة ان ينفعل وفصل للطبيعة وخاصة للجسم
الطبيعي وعرض للانسان والفرس ولقائل ان يقول جعل الحركة فصلا
للطبيعة وخاصة للجسم الطبيعي وعرضا للانسان والفرس عجيب فان
الحركة اثر من آثار الطبيعة وفعل من افعالها وفعل الشيء كيف يكون فصلا
مقوما له لان الفصل جزء والجزء متقدم فالفصل متقدم والاثر متاخر
والمتقدم لا يكون متاخرا **المسألة الخامسة** ورد في حاشية هذا الكتاب
الذي نحن في شرحه وهو كتاب عيون الحكمة الجنس كالجوهر والفصل
كالحيوان واقول لهذا المثال خطاء فان الحيوان جنس قريب والجنس لا يكون
فصلا ثم قال والنوع كالانسان والخاصة كالكاتب والعرض كالسواد والبياض
والجنس الحقيقي هو الذي لا جنس فوقه فاقول هذا ايضا خطاء لان الجنس
الذي لا جنس فوقه احد انواع مطلق الجنس ثم كل ما سوى ذلك فقد يكون
جنسا بالاضافة الى ما دونه ونوعا بالاضافة الى ما فوقه واقول لهذه كون
الشيء ذاتيا بالنسبة اولهذا الانسان وهو باطل ايضا لانه اذا جعل الانسان

ذاتيا

ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان فالانسان ليس تمام ماهية
هذا الانسان من حيث انه هذا الانسان المعين لان الانسان المعين عبارة
عن الانسان وعن القيد المشخص وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من
ماهية هذا الانسان لا تمام ماهيته فثبت ان الجمع بين كونه ذاتيا و
بين كونه تمام الماهية محال **قال** مولانا رضي الله عنه اذا ثبت هذا فلنرجع
الى تفسير المتن اما قوله الكلي الذاتي هو الذي يوصف به ذات الشيء في
ذاته فاعلم ان هذا اللفظ مبهم ولعل المراد منه الذي يوصف به ذاته
ويكون ذلك الوصف جزءا من ذاته بقي على هذا التلخيص فهو مشكل لان
الوصف متاخر بالرتبة عن الموصوف والجزء متقدم على المركب والمتاخر
لا يكون نفس المتقدم فالوصف لا يكون جزءا والمثال الذي ذكره لذلك
وهو قولنا النار بالحرارة ففيه سؤال وذلك لان عنده الطبيعة النارية
غير الحرارة واليبوسة غير والجزء المقوم لماهية النار ليس هو الحرارة
واليبوسة واليبس بل تلك الطبيعة واحتج على هذا في كتاب الاشارات
في باب المزاج من الطبيعيات بوجوه الوجه الاول ان الحرارة واليبوسة
كيفيتان قابلتان للاشد والاضعف وجزء الماهية يستحيل ان يقبل
الاشد والاضعف فعلمنا ان هاتين الكيفيتين ليستا جزءين من ماهية
النار وثانيها ان الحرارة واليبوسة عرضان والنار جوهر والعرض لا يجوز
ان يكون جزءا للجوهر وثالثها ان المذهب الحق ان طبيعة النار باقية عند
حصول المزاج واما كيفية الحر واليبس فمنكسرة ضعيفة فثبت بهذه
الوجوه ان الحر واليبس ليسا جزءين من اجزاء ماهية النار فان قالوا لا
نسلم ان الحر واليبس جزء من ماهية الجسم الحار واليابس فنقول ان كان
الامر على ما ذكرتم فجميع الصفات العرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار
فان الضاحك جزء من ماهية الضاحك من حيث هو ضاحك والبياض جزء

من ماهية الابيض من حيث هو ابيض قال الشيخ الكلي المقول في جواب ما هو
هو الذي يدل على كمال الحقيقة ما يسأل عن ماهيته كقولنا في جواب ما هو الانسان
حيوان ناطق حيث التفسير قال مولانا رضي الله عنه هاهنا مسائل المسألة الاولى
اعلم انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمة لا بد منها في بيان المقصود
فنقول ان الشيء قد يكون معلوما بذاته وقد يكون معلوما لا بذاته
بل بتوابعه وصفاته اما الاول فهو مثل ان نبصر اللون بالبصر فحينئذ نعلم
ماهية اللون من حيث انها هي ومثل ان نحس حرارة النار بحسنا فحينئذ نعلم
ماهية الحرارة من حيث انها هي فهذا العلم يكون علما بالشيء من حيث حقيقته
المخصوصة وماهيته المعينة وهي اكمل درجات العلم بالشيء واما الثاني
وهو انه لما دل الدليل على ان العالم محدث وثبت ان كل محدث فله محدث فها هنا
يقضي العقل بان العالم له محدث ولكنا لا نعلم ان ماهية ذلك المحدث ايش
هي وان حقيقته ما هي فهذا المحدث معلوم منه انه محدث فاما انه في ذاته
المخصوصة ما هو فغير معلوم فهذا العلم يكون علما بالشيء لا من حيث
حقيقته المخصوصة بل من حيث ان له صفة ما وعارضا ما اذا عرفت
هذه المقدمة فنقول المسئول عنه بما هو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون
مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون السائل طالبا للعلم الحقيقي التام او
العلم العرضي الناقص فان كان الاول فاما ان يكون ذلك من الامور التي قد
ادركها الانسان باحد حواسه الخمس وان لم يكن كذلك لكنه وجد تلك الحقيقة
من نفسه مثل العلم بالالم واللذة والشهوة والغضب وسائر الاحوال
النفسانية واما ان يكون المسئول عنه خارجا عن الامور المدركة بالحواس
وخارجا عن الامور المدركة من النفس اما القسم الاول فهو ان يكون المسئول
عنه بما هو ماهية بسيطة مدركة باحد الحواس الخمس فجوابه ان يشار
الى تلك الكيفية مثل انه اذا قيل ما الحرارة فجواب هذا السؤال ان يقال

انه الامر الذي يدركه حس اللمس عند مماسة جرم النار وكذلك الجواب
عن قوله اما اللون واما البياض فيقال انه الامر الذي يدركه حس البصر
عند النظر الى الالوان وكل من عدل في تعريف هذه الكيفيات عن هذه
الطريق فهو مخطئ اما القسم الثاني وهو ان يكون المسئول عنه بما هو ماهية
بسيطة غير مدركة بشيء من الحواس الخمس ولكنه يكون مدركا من النفس
ادراكا ضروريا فهو مثل الالم واللذة والفرح والغم فاذا قيل ما الفرح
فجوابه ان يقال هو الامر الذي تجده من نفسك عند الحالة الفلانية واما
القسم الثالث وهو ان يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة
من النفس فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية لانا بعد الاستقراء
والاختبار نعلم بالضرورة ان الذي يكون خارجا عن القسمين الاولين
فانه لا يمكننا ان نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية
ذاتية بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل ان يقال المحدث هو
الذي لاجله انتقل الشيء من العدم الى الوجود فهذا لا يفيد العلم بماهية
محدث العالم من حيث انها تلك الماهية وانما يفيد العلم باستناده الى
صفة عرضية فهذا هو الكلام فيما اذا كان المسئول عنه بسيطا اما القسم
الثاني وهو ان يكون المسئول عنه بما هو مركبا فجوابه اما ان يكون الطريق
الذي يفيد المعرفة الحقيقية التامة او الطريق الذي يفيد المعرفة
العرضية الناقصة فان كان الاول كان طريق تعريفه ليس الا بذكر
البسائط التي هي اجزاء تلك الماهية المركبة فانا قد دللنا على انه لا معنى
لتلك الماهية الا مجموع تلك الاجزاء واذا كان كذلك لم يكن تعريف
تلك الماهية الا بذكر الكل ظاهرة واما ما فيها من الحقائق العميقة
والامور الدقيقة فقد بيناها وشرحناها فيما سبق المسألة الثانية
في اقسام التعريفات تعريف الماهية بنفسها محال لان المعرف متقدم على

المعرف في المعلومية وتقدم الشيء على نفسه محال بل تعريفها اما ان يكون
بالامور الداخلة فيها او بالامور الخارجة عنها او بما يتركب من القسمين اما
التعريف بالامور الداخلة في الماهية فاما ان يكون بمجموع تلك الماهية وذلك
هو الحد التام او ببعض الاجزاء بشرط ان يكون ذلك الجزء ملازما لتلك
الماهية نفيا واثباتا كالناطق مع الانسان وذلك هو الحد الناقص واما
التعريف بالامور الخارجة فانما يجوز اذا كان الامر الخارج لازما مساويا
له نفيا واثباتا وكان بين الثبوت وحينئذ يكون ذلك التعريف هو الرسم
الناقص اما التعريف بما يتركب من الامور الداخلة والخارجة فان كان ما
به الاشتراك ذاتيا وما به الامتياز خارجيا يسمى ذلك التعريف بالرسم
التام وان كان بالعكس او كان التعريف بامور ليس بين بعضها وبين بعض
عموم وخصوص فذلك التعريف ما وجدت له اسما خاصا في الكتب
فهذا ضبط اقسام التعريفات ولقائل ان يقول السؤال على هذه الكلمات
من وجوه السؤال الاول ان تعريف الماهية بمجموع اجزائها تعريف للشيء
بنفسه لان مجموع اجزاء الماهية ليس الا نفس الماهية السؤال الثاني
انا اذا جعلنا احد اجزاء الماهية معرفا للماهية فمن المعلوم ان تلك الماهية
عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الاجزاء وتعريف المجموع لا يمكن الا بواسطة
تعريف اجزاء المجموع فاذا جعلنا احد اجزاء المجموع معرفا لذلك المجموع
لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ولسائر الاجزاء لكن كونه معرفا لنفسه
محال وكونه معرفا لسائر الاجزاء من باب تعريف الشيء بالامور الخارجة
عنه وسياتي ان هذا القسم باطل السؤال الثالث ان تعريف الشيء بالامور
الخارجية ممتنع لانه لا يمتنع في بديهة العقل كون الماهيات المختلفة مشتركة
في بعض اللوازم واذا كان كذلك لم يمتنع في هذا الوصف كونه حاصلا
في سائر الماهيات وبتقدير ان لا يكون الامر كذلك لم يصلح لتعريف تلك

الماهية فعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرفا لهذه الماهية الا
اذا عرفنا ان هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف
على العلم بهذا الوصف وعلى العلم بهذه الماهية فلو استفدنا العلم بهذه
الماهية من العلم بهذا الاختصاص لزم الدور وانه محال والجواب عن
جميع هذه السؤالات ان مرادنا من تعريف الماهية تفصيل ما دل الاسم
عليه بالاجمال وعلى هذا التفسير فانه يسقط هذه السؤالات

الفصل الثاني في قاطيغورياس

اعلم ان الحق ان هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة وانما
هو احد ابواب العلم الالهي الا ان الشيخ لما وافق المتقدمين واورد هذا
الباب في العلم فنحن ايضا نفسره واعلم انا وان كنا لا نصوب ان نذكر كلاما
علميا ملخصا في هذا الباب فانا نمنعه فحينئذ نرجع الى حكاية كلام الشيخ
واشتغل بتفسيره فنقول الموجود اما ان لا يقبل العدم فهو الله سبحانه
تعالى وهو الواجب لذاته وان قبل العدم فهو الممكن لذاته وهو اما ان
لا يكون في موضوع فهو الجوهر او في موضوع وهو العرض ويجب علينا
هاهنا تفسير الموضوع قالوا اذا حل شيء في شيء فقد يكون الحال سببا
لوجود المحل وحينئذ يسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى وقد يكون
متقوما بالمحل وحينئذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع
اخص من المحل وكل ما هو اخص من شيء فنقيضه اعم من نقيض ذلك
الاعم فقولنا ليس في موضوع اعم من قولنا ليس في محل ثم قالوا ان الذي
في موضوع اما ان يكون في محل وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او
مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او يكون بخلاف هذه الثلثة وهو اما
ان يكون بحيث لا يصدر عنه الفعل الا بآلة جسمانية وهو النفس او لا
يتوقف صدور الفعل عنه على الآلة الجسمانية وهو العقل فالجوهر
جنس تحته انواع خمسة واقول هذا البحث لا يتم الا ببيان امور الاول

ان الحال قد يكون سببا لقوام المحل فقبل هذا المحال لان الحال مفتقرة في وجوده
الى المحل فلو كان المحل مفتقرا في وجوده الى الحال لزم الدور قلت قد
تكلفت الجواب عنه من وجهين الاول لم لا يجوز ان يقال الحال يوجب
المحل ثم يوجب صيرورة نفسه حالة في ذلك المحل وبهذا الطريق يندفع
الدور الثاني لم لا يجوز ان يقال الحال يوجب المحل ثم المحل يوجب كون
ذلك الموجب حالا فيه وبهذا الطريق يندفع الدور الثاني ان هذه القسمة
مفرعة على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وسيأتي ما فيه الثالث
انها مفرعة على ان كل ما تركب عن الهيولى والصورة فهو جسم وذلك مما
لم يثبت بالدليل وسيأتي من بعد تقرير لهذه المعاقد في الالهيات واما
العرض فهو اما ان يقتضي قسمة او نسبة او لا قسمة ولا نسبة والاول
هو الكم وهو اما ان يكون بحيث يشترك اجزاؤها في حد واحد وهو الكم
المتصل او لا يكون كذلك وهو الكم المنفصل اما الكم المتصل فهو اما
ان يكون منقضيا غير مستقر وهو الزمان او يكون باقيا مستقرا وهو
اما ان يقبل القسمة في امتداد واحد وهو الخط او في امتدادين وهو
السطح او في ثلثة امتدادات وهو الجسم واما الكم المنفصل فهو العدد
واما العرض الذي يقتضي النسبة فلم اجد المتقدمين كلاما معقولا في
حصره في اقسام معدودة والاولى عندي ان يكتفى بالاستقراء الاول
نسبة الشيء الى مكانه وهو الاين الثاني نسبة الشيء الى زمانه او طرف
زمانه وهو المتى الثالث الاضافة كالابوة والبنوة الرابع تاثير الشيء في
الشيء وهو ان يفعل الخامس قبول الشيء الاثر وهو ان ينفعل السادس
كون الشيء محاطا بشيء اخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الجدة السابع الهيئة
الحاصلة للجسم بسبب ما بين اجزائه من النسب وبسبب ما بين تلك
الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب وهو الوضع واما العرض

الذي

الذي لا يقتضي النسبة فلم اجد المتقدمين كلاما معقولا في حصره في اقسام
معدودة والاولى عندي ان يكتفى بالاستقراء الاول ما لا يقتضي
القسمة ولا النسبة فهو الكيف وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسة
باحد الحواس الخمس فان كان راسخا بطيء الزوال سمي انفعاليات وان كان
ضعيفا سريع الزوال سمي حالا واما ان يكون استعدادا شديدا نحو
القبول وهو اللاقوة او نحو اللاقبول وهو القوة واما ان يكون عرضا خلاف
هذه الاقسام وزعموا انه هو الكيفية المختصة بالكمية اما بالكمية المتصلة
وهو كالزوجية والفردية فهذا حاصل ما قيل في المقولات العشر وهي
الجوهر والكم والكيف والمضاف والاين والمتى والوضع والجدة وان
يفعل وان ينفعل وزعموا ان هذه العشرة هي الاجناس العالية للممكنات
وههنا سؤالات السؤال الاول ان القوم قالوا لا موجود في الممكنات
الا وهو داخل تحت هذه الاجناس العشرة وهو باطل لان الموجود اما ان
يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون غير داخل تحت هذه
المقولات وان كان كذلك الا ان هذه المقولات لا يكون اجناسا الا
لو كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات اجناسا
لكانت البسائط داخلة تحت الاجناس وكل ما كان داخلا تحت الاجناس
كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل فحينئذ يلزم ان يكون البسيط
مركبا هذا خلف واما ان كان الموجود مركبا والمركب انما يكون مركبا من
البسائط فحينئذ يعود السؤال المذكور السؤال الثاني ما الدليل على
ان كل واحد من هذه المقولات العشرة اجناس فانه لا يمكن اثبات كونها
اجناسا الا ببيان ان كل واحد منها مفهوم مشترك بين ما يجعل انواعا
له ثبوتي مقول على ما تحته بالتواطؤ وذاتي وكمال الذاتي المشترك وبيان
هذه الخمسة في كل واحد من هذه العشرة كالمتعذر السؤال الثالث لم لا يجوز

ان يقال الاجناس العالية اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وانا قد
ذكرت في باب المحصل ما يدل على فساده فقلت لو كانت النسبة جنسا لما فيها
لكان كل نوع من انواع النسبة مركبا في ماهيته لان كل ما اندرج تحت الجنس
فهو مركب وكل مركب فلكل واحد من اجزائه الى الآخر نسبة فتلك النسبة
ان كانت مركبة عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال وان كانت بسيطة
لم يكن داخلة تحت الجنس والا لكانت مركبة وهي داخلة تحت النسبة
ينتج ان النسبة ليست جنسا لما تحتها ونقول في هذا الكتاب كل من
اثبت النسبة وجودا في الاعيان لزمه تسلسل النسبة سواء زعم ان النسبة
ينتج ان النسبة ليست جنسا لما تحتها ونقول في هذا الكتاب كل من ثبت
جنسا للمجموع الامور النسبية او لم يزعم ذلك السؤال الرابع اذا قسمنا
كل واحد من هذه العشرة الى انواعها فلا ندري هل ذلك التقسيم
بالفصول او بالعوارض فان كان التقسيم بالعوارض فهل التقسيم بها
مطابق للتقسيم بالفصول ام لا وبتقدير ان يكون بالفصول فهل هو
بالفصول القريبة او البعيدة وهذه الاشياء ما لم يصح القول بها لم يصح
القول بان هذه العشرة اجناس ولم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام
المشهورة تقسيم الاجناس الى انواعها القريبة السؤال الخامس انكم
ذكرتم ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع فهاهنا
امور ثلثة احدها كونها لا في موضوع وهذا سلب محض فلا يجوز ان يكون
جنسا وثانيها اقتضاء تلك الماهية لهذا السلب واقتضاء الشيء لامره
ان كان امرا ثبوتيا لزم ان يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضاء زائدا عليه و
لزم التسلسل واذا لم يكن ثبوتيا كان خارجا عن الماهية وايضا فبتقدير ان
يكون ثبوتيا لكنه نسبة بين ذات المقتضي وبين ذات الاثر فيكون متاخرة
عنهما فلا يكون داخلة في الماهية وثالثها تلك الماهية مقتضية ونحن لا نعلم

ان

ان بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا ثبوتيا يقتضي هذا السلب
فانه لا يبعد ان يكون خصوص كل واحد منهما يوجب هذا السلب لما ثبت
ان الاشياء المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد وقد عرفت ان قوام
الجنس ثبوت مفهوم مشترك واعلم ان مستقصاة الدلايل في بيان ان
الجوهر ليس جنسا لما تحته ستاتي في الالهيات واما الكم الذي زعموا انه
جنس للمنفصل والمتصل ففيه ابحاث البحث الاول لا نسلم انه حصل بين
هذين القسمين قدر مشترك يمكن جعله جنسا وتقريره ان العقل المشترك
بين هذين القسمين امور ثلثة قبول المساواة واللامساواة وقبول
التجزي وكون كل واحد منها بحال يمكن فرض واحد فيه او اكثر فيه يعده
او تقدره فنقول هذه الامور الثلثة لا يمكن ان يكون جنسا لانك علمت
ان قبول الشيء للشيء لو كان امرا ثبوتيا لكان قبوله لذلك القبول زايدا عليه
فلزم التسلسل وايضا فبتقدير ان يكون ثابتا لكنه نسبة والنسبة خارجة
عن ماهية المنتسبين بقي ان يقال الجنس مفهوم مشترك يعرض له هذه
الاحكام لكنا نقول لا يبعد ان يكون خصوص كونه متصلا يوجب هذا
الحكم وخصوص كونه منفصلا يوجبه لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يمتنع
اشتراكها في لازم واحد البحث الثاني ان الكم جنس فلم قلتم ان التقسيم بالمتصل
والمنفصل تقسيم بالفصل ثم الذي يدل على فساده ان الانفصال عبارة عن
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهو عدم مع قبول وثبت ان كل واحد
منهما خارج عن الماهية البحث الثالث هو ان الكم المتصل اما قار واما غير قار
لا شك انه تقسيم لا بالفصل والا لزمكم ان يكون الكيفيات المسماة
بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة بالانفعالات وانه
يكون الحال مخالفة بالماهية للملكة وايضا فكونه غير قار الذات اشارة الى
العدم فلا يكون فصلا السؤال السادس لا نسلم ان الزمان كم متصل وذلك

عليه وجوه الاول ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزئين يتلاقيان على حد واحد
وقسما الزمان هو الماضي والمستقبل وهما معدومان والحد المشترك هو
الآن الحاضر وهو موجود فلزم ان يقال الحد المعدوم بين متصل بالمعدوم
الثاني بطرف موجود وهذا لا يقوله عاقل الثاني ان عدم الآن دفعة فيكون
آن العدم متصلا بآن الوجود وكذا القول في الآن الثاني والثالث فيكون
الزمان مركبا من آنات متتالية فيكون الزمان على هذا التقدير منفصلا
الثالث ان الموجود بالفعل ابدا ليس الا الآن الواحد الذي لا يقبل القسمة
فهذا الآن الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة لم يكن فيه اتصال بعضه وذلك
يدل على ان الزمان يمتنع ان يكون متصلا في ذاته السؤال الرابع قالوا الجسمية
عرض قابل للقسمة في الجهات الثلثة واعلم ان هذا الكلام انما يتم ان لو
ثبت ان مقدار الجسم زايد على كونه جسما واحتج عليه بوجهين الاول
ان الاجسام متساوية في الجسمية ومتفاوتة في المقادير وما به المشاركة
غير ما به المخالفة فالمقدار مغاير لذات الجسم ولقايل ان يقول المقادير
متساوية في ماهية المقدارية ومختلفة في الصغر والكبر فيلزم ان يكون
للمقدار مقدار آخر ولزم التسلسل الثاني قالوا اذا اخذنا قطعة من الشمع
فان جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض وان جعلناها
صفحة ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن فالجسمية باقية والثخن
غير باق فالجسمية غير المقدار ولقايل ان يقول المقدار الواحد باق لان
بقدر ما ينتقص من الطول والعرض يزداد في الثخن والسمك وبالضد
بل الشكل مختلف ونحن نسلم ان الشكل زايد على الجسمية انما النزاع في المقدار
وما ذكرتم لا يفيد ذلك واقول انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه
الجسمية والامتداد في الجهات وهؤلاء الفلاسفة زعموا ان ذلك
الامتداد عرض وهو المقدار ثم اثبتوا امرين آخرين احدهما الصورة

والآخر الهيولى فنقول الذي يدل على فساد قولهم ان محل هذه الجسمية
ان كان له في نفسه حجم وامتداد في الجهات كان هذا المفهوم قائما
بالنفس فامتنع كونه صفة وان لم يكن كذلك امتنع حلول الجسمية فيه
لان حلول الامتداد في الجهات في الموجود الذي لا تعلق له بشيء من الجهات
مما لا يقبله العقل السؤال الثامن قولهم السطح والخط امران موجودان
عليه سؤالان الاول ان السطح مقطع الجسم ومقطع الشيء معناه انه لم
يوجد ذلك الشيء وهذا عدم والعدم لا يكون وجوديا الثاني ان السطح لو كان
عرضا لكان محله هو الجسم والجسم منقسم في الجهات الثلثة والحال في
المحل ينقسم بحسب انقسام المحل بحكم بديهة العقل وبحكم اتفاق القوم
على حقيقة هذه المقدمة وعليها بنوا برهانهم المشهور في اثبات تجرد
النفس وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح في الجهات الثلثة فالسطح جسم
لا سطح فان قالوا محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمة الا في جهتين
قلنا فحاصل هذا الكلام ان محل السطح سطح آخر ويعود الكلام الاول و
يلزم التسلسل في اثبات السطوح للجسم الواحد وبهذين الوجهين
يظهر ايضا ان الخط لا وجود له السؤال التاسع قولهم النقطة عرض كلام
باطل لوجهين احدهما انها مقطع الخط ومقطع الشيء هو ان لا يبقى ذلك
الشيء وذلك عدم الثاني ان النقطة نهاية الخط فهي غير منقسمة والا لكان
نهاية الخط احد قسميها لا هي فلا يكون النهاية نهاية اذا ثبت هذا فنقول
هذا الشيء ان كان عرضا فمحله ان كان منقسما لزم من انقسام المحل انقسامه
هذا خلف وان لم ينقسم عاد التقسيم الاول فيه وان كان عرضا آخر لزم
التسلسل واما ان كان جوهرا فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك وحينئذ يكون
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى ثبت هذا بطل القول بكون
النقطة والخط والسطح والمقدار اعراضا السؤال العاشر قولكم الكم المتصل

عرض فنقول الوحدة ليست عرضا ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا
بيان الاول ان الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات مشاركة
في ذلك المفهوم ويكون كل وحدة مخالفة للوحدة الاخرى بتعينها وما
به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة اخرى و
هو محال البيان الثاني وهو انه لما لم تكن الوحدة امرا ثبوتيا امتنع كون العدد
امرا ثبوتيا وتقريره ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات فاذا لم يكن الوحدة
امرا ثبوتيا كان العدد مجموع امور غير ثبوتية فامتنع كون العدد امرا ثبوتيا
فهذا جملة الكلام على ما ذكروه في مقولة الكم السؤال الحادي عشر الاضافات
لا وجود لها في الاعيان ويدل عليه وجوه الاول لو كانت الاضافة موجودة
في الاعيان لزم ان يكون ذات الله تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الازل
الى الابد لان كل حادث يفرض فقد كان سبحانه وتعالى موجودا قبل حدوثه
ثم يصير موجودا مع حدوثه ثم يكون موجودا بعد حدوثه فهذه القبليات
والبعديات اضافات ومحلها هو ذات الله تعالى فلو كانت هذه الاضافات
صفة موجودة لكان حصولها في ذلك المحل زائدا عليها ثم ذلك الزائد
ايضا حاصل في ذلك المحل فيلزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون
حصولها في ذلك المحل هو عين وجودها لانا نقول حصولها في ذلك المحل
مشروط بحصولها في نفسها والمشروط مغاير للشرط ولان حصولها
في ذلك المحل نسبة بين ماهيتها الموجودة وبين ذلك المحل والنسبة
بين المنتسبين مغايرة لهما الثالث لو كانت الاضافة صفة موجودة لكانت
مشاركة لسائر الموجودات في الوجودية ومخالفة لها في الماهية المخصوصة
فيكون ماهيتها غير وجودها فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود اضافة
اخرى ويلزم التسلسل الرابع كون الشيء قبل شيء اخر اضافة بينهما والاضافة
لا توجد الا عند وجود المضافين فلو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان

حصولها حصول المضافين معا فيلزم ان يكون القبل حاصلا مع البعد و
ذلك ينافي كون القبل قبلا وكون البعد بعدا السؤال الثاني عشر كون
الشيء في الزمان لا يجوز ان يكون عرضا زائدا والا لكان ذلك الزائد حاصلا
في الزمان فيكون حصوله في الزمان زائدا عليه ولزم التسلسل السؤال
الثالث عشر مقولة ان يفعل وهي عبارة عن تاثير الشيء في الشيء وذلك
يمتنع ان يكون مغايرا للذات المؤثرة ولذات الاثر اذ لو كان مغايرا لكان
ذلك المغاير اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه مباينا عن ذات المؤثر وذات
الاثر واما ان يكون عرضا قائما بذات الاثر فحينئذ يكون مفتقرا اليه
وحينئذ يكون ممكنا لذاته فحينئذ يكون تاثير المؤثر في حصول تلك المؤثرية
زائدا عليها ولزم التسلسل وايضا مقولة ان ينفعل وهي قبول الشيء
للشيء لو كان امرا ثابتا لكان ذلك القبول عرضا ويكون موصوفية
ذلك المحل بذلك القبول امرا زائدا على ذات ذلك القبول فلزم التسلسل
فهذا جملة دلائل نفاة هذه الاعراض النسبية واما حجة المثبتين فهي
في الكل شيء واحد وهو ان المفهوم من كون الشيء مؤثرا في الغير وقابلا
للغير وكونه ابا وابنا مغاير للمفهوم من تلك الذات المخصوصة بدليل
انه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصة مع الذهول عن النسبة المخصوصة
وبالضد وذلك المفهوم المغاير ليس عدما محضا لان قولنا مؤثر نقيض
لقولنا ليس بمؤثر الذي هو سلب في الحقيقة ورافع السلب ثبوت
فهذه المفهومات امور ثبوتية على الذات ثم قالوا ان حجة النفاة ليس
الا الزام التسلسل ونحن نلتزمها اجاب الاولون بان قالوا اما ابطال
التسلسل فسيأتي بطريق التطبيق المذكور في فصل تناهي الابعاد وايضا
فهب انكم التزمتم هذه التسلسلات الا ان المحال لازم ومع ذلك فان
التسلسل انما يعقل في امور يتصف كل واحد منها بغيرها الا الى نهاية الا

ان القول بكون النسبة امراً وجودياً بل لا يمنع من هذا الالتصاق لان كل شيئين
بعضهما متلاصقين فالتصاقهما متوسط بينهما فالملتصقان غير ملتصقين
هذا خلف السؤال الرابع عشر مقولة الاين عبارة عن نسبة الشيء الى المكان
والحصول انه قال انه عبارة عن كون الجسم حاصلا في حيزه المعين ثم الجسم
ان حصل في حيز بعد ان كان حاصلا في غيره فهو الحركة وان حصل في حيز
مع انه كان قبل ذلك في عين ذلك الحيز فهو السكون وان حصل جسمان
في حيزين يتخللهما ثالث فهو الافتراق وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع
اما الفلاسفة فانهم لا يقولون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد
ان كان في غيره بل يقولون انها انتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني و
تحت هذا الكلام غموض سنذكره في باب الحركة من قسم الطبيعيات واما السكون
فقد اتفقوا على انه عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وزعموا ان
السكون امر عدمي واتفقوا على ان حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستمرار
من مقولة الاين واتفقوا على ان مقولة الاين صفة ثبوتية وعند هذا
يغلب على ظني ان النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين في ان السكون عدم
او ثبوت نزاع لفظي وذلك لان الجسم اذا سكن فقد تحصل هناك
امران احدهما زوال الحركة وعدمها والثاني حصوله في ذلك الحيز على نعت
الدوام والاستمرار وهو امر ثابت فان عنيت بالسكون الامر الاول فهو
عدم وان عنيت به المعنى الثاني فهو وجودي فثبت ان الاتفاق حاصل
بين الفلاسفة والمتكلمين من طرفي المعنى فهذا هو الكلام الملخص في هذه
المقولات ولنرجع الى حكاية كلام الشيخ قال الشيخ كل لفظ فقد يدل
على شيء من الموجودات فاما ان يدل على جوهر وهو ما ليس وجوده في موضوع
قائم بنفسه مثل انسان وخشبة التفسير الكلام فيه مسائل المسألة
الاولى السبب في ايراد هذا الباب في المنطق ان المقصود من المنطق تركيب

علوم

معلوم او ظنون ليتوصل بها الى استعلام المجهول ومعرفة المركب مشروط
بمعرفة المفردات فلهذا الكتب وجب الابتداء بذكر المفردات وهو كتاب
قاطيغورياس ثم بالتركيب الاول وهو التركيب الخبري وهو كتاب باريرمينياس
ثم بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسي وهو انولوطيقا الاولى المسألة
الثانية الجوهر هو الموجود لا في موضوع وقد عرفت تفسير الموضوع و
قوله مثل انسان وخشبة فهذا مثال ذكره للجوهر واما قال مثل انسان
وخشبة ولم يقل مثل الانسان والخشبة لان قولنا انسان المراد منه انسان
معين في نفسه غير مبين التعيين بحسب اللفظ فانك اذا قلت رأيت
انسانا واشتريت خشبة لم ترد به الا ما ذكرناه واما قولنا الانسان والخشبة
فهو لفظ دال على الماهية الكلية فقولنا الانسان والخشبة اشارة
الى جوهر كلي وقولنا انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئي فقد بينا ان
الجزئي اولى بالجوهرية من الكلي فلهذا السبب اورد المثال من الجزئي
لكنه اكمل واقوى في طبيعة الجوهرية قال الشيخ واما ان يدل على كمية
وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق والتفاوت فيه اما تطبيقا
متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان واما منفصلا كالعدد
التفسير لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكمية بانها التي تقبل المساواة
والمفاوتة بسبب التطبيق ولقائل ان يقول هذا التعريف خطاء فان
المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد في الكمية والدليل عليه ان الاتحاد
ان وقع في الكمية سمي بالمساواة وان وقع في الكيفية سمي بالمشابهة
وان وقع في الوضع سمي بالموازاة وان وقع في الماهية سمي بالمماثلة فثبت
ان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد في الكمية والاتحاد في الكمية
لا يمكن تعريفه الا بالكمية فلو عرفنا الكمية بالمساواة لزم الدور وانه
باطل واما التطبيق فهو عبارة عن وضع احد المقدارين على الآخر بحيث

لكن لا بد له منه ولا ينفك عنه وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار وهو
عرفنا المقدار به لزم الدور وايضا ففيه شيء آخر وهو ان التطبيق من خواص
المقادير والمقدار نوع من انواع الكم فتعريف الجنس بصفة لا توجد الا في
احد انواعه يكون خطأ ويمكن ان يجاب عنه بان المساواة والمفاوتة والتطبيق
امور محسوسة فلا حاجة الى تعريفها بغيرها وعلى هذا الطريق فانه يندفع
الدور واما قوله فتطبيقا متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان
واما منفصلا كالعدد فاعلم انا ذكرنا تفسير الكم المتصل والكم المنفصل
وانما قال متصلا في الوهم لانه اراد ان يذكر المتصل على وجه يندرج فيه
المقادير والزمان والمتصل في نفس الامر لا يندرج فيه الزمان لان احد
طرفيه الماضي والثاني هو المستقبل وايضا اتصال العدم بالمعدوم في نفس
الامر محال واما اتصالها في الذهن فغير ممتنع لان الذهن يستحضر صورة
كل واحد منهما ويحكم باتصال احدهما بالآخر فالاتصال الذهني اوسع حالا
من الاتصال الخارجي لان الاول يدخل فيه الزمان والمقدار والثاني لا يدخل
فيه الزمان فلهذا السبب قال فتطبيقا متصلا في الوهم وقد جاء في بعض
النسخ واما منفصلا كالعدد والقول الا ان هذا خطأ لان الكم المنفصل
عند الشيخ ليس الا العدد فاما القول فانه بين في كتبه المبسوطة انه ليس
بكم منفصل البتة قال الشيخ واما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية
مستقرة لا نسبة فيها مثل البياض والصحة والشكل والقوة التفسير
اعلم ان هذا هو المقولة الثالثة وهي مقولة الكيف وهذا الكلام مشتمل
على ماهية الكيف وعلى ذكر انواعه الاربعة اما تعريف ماهيته فهي قوله
كل هيئة غير الكمية مستقرة لا نسبة فيها فهذه قيود اربعة الاول الهيئة
والمراد من الهيئة الصفة وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من
الهيآت والدليل على صحة ما ذكرناه انك تعلم ان العرض محصور في ثلثة

ثلثة اقسام ما يقتضي القسمة وهو الكمية وما يقتضي النسبة وهو المقولات
النسبية وما لا يقتضي لا نسبة ولا قسمة وهو الكيفية فلما ذكر لفظ الهيئة
في تعريف الكيفية دل ذلك على ان كل كيفية فهي هيئة ولما ذكر بعد ذلك
انه غير الكمية وغير النسبة دل ذلك على ان الكمية والنسبة داخلان تحت
لفظ الهيئة والا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التنصيص على اخراج
ما يقتضي القسمة والنسبة واذا كان كذلك فهذا يدل على ان لفظ الهيئة
يتناول جميع الاعراض فعلى هذا لفظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة
يقرب من ان يكون الفاظا مترادفة فصار قوله كل هيئة اي كل صفة وكل
عرض واما القيد الثاني وهو قوله غير الكمية فاعلم ان ذلك يقتضي تعريف
الكيفية بسلب الكمية وذلك غير جائز لان تصور عدم الشيء اخفى من تصور
ذلك الشيء فتصور سلب الكمية اخفى من تصور الكمية وتصور الكمية
مساو لتصور الكيفية والاخفى من المساوي يكون اخفى فيلزم ان يكون تعريف
الكيفية بسلب الكمية تعريفا للشيء بما هو اخفى منه وايضا فليس
تعريف الكيفية بسلب الكمية اولى من العكس وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية
اما القيد الثالث وهو قوله مستقرة فالمراد من ذكره الاحتراز عن الاعراض
التي لا تكون قارة مثل الزمان والحركة لكن فيه اشكال وهو ان القوم اتفقوا
على ان جميع الاعراض المحسوسة بالحواس الخمس داخلة في مقولة الكيف
مع انه عرض غير قار الذات اولا فالحس شاهد عليه واما ثانيا فلانه معلول
الحركة والحركة غير قارة والمعلول لغير القار يجب ان يكون غير قار واما القيد
الرابع وهو قوله لا نسبة فيها فالمراد جعل سلب النسبة جزءا من اجزاء
هذا التعريف والكلام عليه ما ذكرناه في سلب القسمة اذا عرفت هذا فنقول
السؤال قائم من وجهين الاول ان حاصل هذا التعريف يرجع الى تعريف
هذه المقولة بسلب سائر المقولات وذلك خطأ لانها متساوية في الدرجة

في المعلومية والمجهولية فكان تعريف بعضها ببعضها خطأ بل لو قلنا
ان اظهر انواع الاعراض هو الكيف لصدقنا وحينئذ يكون تعريفه بسلب الباقي
تعريفا للاظهر بالاخفى فانه باطل السؤال الثاني انه يرجع حاصل هذا التعريف
الى قيدين ثبوتيين وقيدين سلبيين اما القيدان الثبوتيان فاحدهما كونه
هيئة وعرضا والثاني كونه مستقرا وكل واحد منهما امر خارج عن الماهية
واما القيدان السلبيان فاحدهما سلب الكمية والثاني سلب النسبة ولا
شك انهما خارجان عن الماهية واذا كان كذلك فكيف جعلوه جنسا للماهية
فهذا هو البحث عما ذكره الشيخ هاهنا في تعريف الكيف واما المقام الثاني
وهو ذكر انواعه الاربعة فقد عرفت ان احد انواعه هو الكيفيات المحسوسة
باحد الحواس الخمس فان كانت راسخة سميت انفعاليات وان كانت غير
راسخة سميت انفعالات وثانيها الكيفيات المختصة بذوات الانفس
فان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا وثالثها
القوة واللاقوة فالقوة كالصلابة واللاقوة كاللين ورابعها الكيفيات
المختصة بالكميات اذا عرفت هذا فنقول قوله مثل البياض والصحة
والقوة والشكل اشارة الى ذكر مثال لكل واحد من تلك الانواع الاربعة
فالبياض مثال الكيفيات المحسوسة والصحة مثال الكيفيات النفسانية
والقوة مثال النوع المسمى بالقوة واللاقوة والشكل مثال للنوع المسمى
بالكيفيات المختصة بالكميات **قال** الشيخ واما على الاضافة كالابوة و
البنوة **التفسير** اعلم ان هذا هو المقولة الرابعة وهي مقولة الاضافة
وذكر في مثالها الابوة والبنوة لانهما اضافتان محضتان **قال** الشيخ
واما على اين كالكون في السوق والبيت **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه
الاين عبارة عن الحصول في المكان وهذا مفهوم ثابت وفيه مسائل **قال**
الشيخ فالصاحب لبصائر هذا الشك اشتباها بالمضاف من سائر المقولات

وفي التحقيق ليس هو مجرد نسبة الى المكان بل هو امر زائد هيئة يتبعها النسبة الى
المكان وانا اقول ظاهر هذا الكلام مشعر بان النسبة الى المكان بل يوجب امرا
ذلك الامر هو الاين وكان من حقه ان يشير الى ذلك الامر انه ما هو وايش
حقيقته ثم انه من البعيد ان يكون مجرد النسبة امرا حقيقيا بل الاولى بالكلام
وادعى اثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة المكانية والذي يدل عليه انا نقول
لا شك ان الجسم حاصل في الحيز ولا شك ان حصوله في الحيز نسبة مخصوصة
بينه وبين الحيز وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم ثم اختلفوا في انه
هل قام بالمحل معنى يوجب هذه النسبة فجمهور المتكلمين يثبتونه ويسمون
ذلك المعنى بالكون ويسمون تلك النسبة بالكائنية وزعموا ان الكون علة
للكائنية وقوم آخرون ينكرون ذلك وقد طالت الخصومات في هذا
الموضع فاما ان يقال ان هذه النسبة توجب حصول معنى آخر غير النسبة
فهذا على خلاف العقل ولم يقل به احد **المسألة الثانية** قالت الفلاسفة
من الاين ما هو اول حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه
فيه غيره ككون الماء في الكوز ومنه [illegible] غير حقيقي كما يقال فلان في
البيت ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع
جوانب البيت وابعد منه الدار وابعد منه البلد بل الاقليم بل المعمورة بل
الارض بل العالم وانا اقول لا شك ان النسبة المخصوصة انما حصلت لذات
الجسم بالنسبة الى الحيز الذي هو فيه فاما بالنسبة الى سائر الاحياز
فغير حاصلة اليه **المسألة الثالثة** قد عرفت ان الشيء انما يكون جنسا اذا
كانت الامور المندرجة تحته مختلفة بالماهيات والحقائق فلاجل ذلك
قالوا الكون في المكان الذي عند المحيط وبينهما غاية الخلاف وانا اقول
التحقيق ان الحصول في كل حيز بعينه مخالف بالماهية لحصوله في الحيز
الآخر لان ماهيات النسب متعلقة بالمنسوبات فاذا كانت المنسوبات

مخالفة اي مغايرة فالنسبة مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب
الآخر وبالضد ومتى كان الامر كذلك كانت تلك النسب مخالفة بالماهيات
قال الشيخ واما على متى كالكون فيما مضى او فيما يستقبل او في زمان بعينه
التفسير اعلم ان ههنا مسائل المسألة الاولى لقائل ان يقول انه لا يجوز ان يكون
وجود كل شيء متعلقا بمتى ويدل عليه وجهان الاول ان ذلك الشيء ان كان
عدما محضا فهو المراد وان كان موجودا وجب ان يكون متعلقا بمتى آخر
لا الى نهاية الثاني ان الحصول في الزمان لو كان زائدا على الذات لكان ذلك
الزائد حاصلا في ذلك الزمان ايضا ولزم التسلسل ولما بطل ذلك علمنا
انه محض حكم الوهم والخيال المسألة الثانية الزمان ينقسم تارة الى ما يجري
مجرى الانواع وهو انقسامه الى الماضي والمستقبل ولا يجوز تقسيمه الى
الحاضر لان الحاضر هو الآن غير منقسم والزمان ليس نفس الآن وغير مركب
من الآنات وتارة اخرى الى ما يجري مجرى التقسيم بالعوارض كقولنا زمان
طلوع الشمس وزمان مبعث محمد صلى الله عليه وسلم فقوله كالكون فيما مضى
او فيما يستقبل اشارة الى النوع الاول وقوله او في زمان بعينه اشارة الى
النوع الثاني قال الشيخ واما على الوضع فكل هيئة للكل من جهة اجزائه
كالقيام والقعود والركوع والسجود التفسير اعلم ان لفظ الشيخ في تعريف
مقولة الوضع مضطرب في جميع كتبه والذي حصلته في هذا الباب ان
يقال لا شك ان بدن الانسان مركب من الاجزاء ولا شك ان لكل واحد من
اجزاء بدنه الى الجزء الآخر نسبة مخصوصة فلا ينبغي ان يقال الوضع هو
الهيئة الحاصلة بسبب نسب بعض تلك الاجزاء الى البعض فان الانسان
اذا قلب راسه حتى صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهواء
فالنسبة التي بين اجزاء بدنه في هذه الحالة باقية كما كانت قبل هذه الحالة
والوضع قد تبدل بل الصحيح ان يقال ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء

الآخر نسبة ولكل واحد من تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها ايضا
نسبة اخرى فاذا قلب الانسان راسه حتى صار راسه موضوعا على الارض
ورجلاه في الهواء فالنسبة بين اجزاء بدنه باقية لكن النسبة الحاصلة بين
كل جزء من تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية فثبت ان
للوضع الخاص يعتبر في تحققه مجموع امرين احدهما ما بين تلك الاجزاء
من النسب والثاني ما بين تلك الاجزاء من النسب وبسبب ما بين تلك
الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها من النسب وهو نسبة القيام
والقعود والركوع والسجود وليس لقائل ان يقول ليس ههنا هيئة
اخرى غير تلك النسبة المخصوصة وذلك لان تلك النسبة عارضة
لكل واحد من الاجزاء اما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها
عارضة للجملة لا لشيء من آحاد الاجزاء فظهر الفرق قال الشيخ واما على الملك
والجدة كالتلبس والتسلح التفسير اذا صار الشيء محاطا بغيره فهو على وجهين
احدهما ان يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الاين و
لما كان هذان القسمان كالنوعين لشيء واحد وهو كون الشيء محاطا بغيره
وذلك هو الاين فلهذا السبب يقول الشيخ في كتبه انه عسر علي فهم
هذه المقولة قال الشيخ واما على ان يفعل فمثل ما يقال هو ذا يحرق هو ذا
يقطع التفسير يقال السكين يقطع والنار تحرق ويراد به كونه موصوفا
بالصفة التي لاجلها يصلح لهذا التاثير وقد يراد به كونه موثرا في هذا الآن
ومقولة ان يفعل هو الثاني لا الاول والمكان قولنا السكين يقطع والنار
تحرق مستعملا في الامرين واراد ان يميز احدهما عن الآخر فقال هو ذا يحرق
هو ذا يقطع ثم نبه ان هذه المقولة عبارة عن التاثير لا عن القوة التي هي
المبدا لصلاحية هذا التاثير واعلم انه ليس من شرط مقولة ان يفعل
ان يكون التاثير باقيا حال استبدال ما يتغير النعت كما في التقطيع والتحريق بل

بل سواء كان كذلك وكان تأثيرا باقيا فاستعمل التأثير مثل قدرة الله سبحانه وتعالى
في وجود العالم فانه من باب مفعول ان يفعل قوله الشيخ واما على ان ينفعل
مثل ما يقال العود ذو احتراق وهو ذو انقطاع التفسير قد يقال اللحم منقطع بمعنى ان
له صلاحية ان ينقطع والقطن يحترق بمعنى ان له صلاحية ان يحترق وقد
يقال ايضا منقطع ومحترق بمعنى كونه قابلا لهذه الآثار فقولنا بالفعل ولاجل
الفرق بين هذين الامرين قال العود ذو انقطاع وهو ذو احتراق وههنا آخر الكلام
في قاطيغورياس الفصل الثالث في باري ارمينياس قال الشيخ اللفظ الذي يقع
على اشياء كثيرة اما ان يقع بمعنى واحد على السواء كوقوع الحيوان على الانسان
والفرس ويسمى متواطيا واما ان يقع بمعنى متباينة كوقوع العين على الدينار
والبصر ويسمى اسما مشتركا واما ان يقع بمعنى واحد لا على السواء ويسمى
مشككا كوقوع الموجود على الجوهر والعرض التفسير التقسيم الصحيح ان
يقال المنطوق به اما ان يكون لفظا واحدا او الفاظا كثيرة اما القسم الاول
فاما ان يفيد معنى واحدا او معاني مختلفة فان افاد معنى واحدا فذلك
المعنى اما ان يكون معنى يمنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وهو اسم العلم
او لا يمنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين وحينئذ اما ان يكون حصول ذلك
المفهوم في تلك الصور بالسوية وهو اللفظ المتواطي كوقوع لفظ الانسان
على جميع الاشخاص الانسانية او لا بالسوية وهو كوقوع لفظ الوجود على
الجوهر والعرض فان الجوهر اولى بالوجود منه بالعرض واما ان كان
اللفظ الواحد يفيد معاني كثيرة فهذا هو اللفظ المشترك هذا كله اذا
كان المنطوق به لفظا واحدا اما ان كان المنطوق به الفاظا كثيرة فمدلول
كل واحد منها اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول هو الالفاظ
المترادفة والثاني هو الالفاظ المتباينة فهذا هو التقسيم الصحيح في هذا
الباب والشيخ ذكر من جملة هذه الاقسام امورا ثلثة الالفاظ المتواطية

المشككة والالفاظ المشتركة وينبه ان يقال انما اقتصر على ذكر هذه الثلثة
فقط لان المنطقيين يحتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطي وبين
الاسم المشترك فان اللفظ اذا كان متواطيا امكن جعله بمسماه حدا واحدا
واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة ويتم معرفة النقيض والعكس
ويتم امر القياسات واذا كان اللفظ مشتركا اختلت هذه الامور فاما
البحث على الالفاظ المترادفة والمتباينة فانما ينتفع به في صناعة اللغة و
في ابواب الفصاحة والرجل العلمي قليل التعلق بها فلهذا السبب اقتصر الشيخ
على ذكر هذه الاقسام الثلثة واقول الاظهر ان الشيخ ذكر المتواطي اولا ثم ذكر
عقيبه المشكك ثم ذكر المشترك وذلك لان المجانسة بين المتواطي وبين
المشكك اكثر فان مفهوم اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا
فحصول ذلك المفهوم الواحد في المواضع الكثيرة ان كان بالسوية فهو
المتواطي او لا بالسوية وهو المشكك فالمتواطي والمشكك نوعان تحت جنس
واحد قريب وهو ان يكون مفهوم اللفظ واحدا واذا كان كذلك فالاغلب
على الظن ان تقديم المشترك على المشكك من تحريف الناسخ وان الشيخ
ذكر المتواطي اولا والمشكك ثانيا والمشترك ثالثا قال الشيخ الاسم لفظ مفرد
يدل على معنى من غير دلالة على زمان المحصل والكلمة وهي الفعل لفظ مفرد
يدل على معنى وعلى زمان المعين كقولنا يمضي التفسير اللفظ المفرد اما ان
يكون مفهومه مستقلا بان يخبر به او لا يكون مثال الاول ان القائل اذا
قال من هذا الرجل فاذا قيل زيد فانه يحصل الفائدة واذا قيل ايش عمل فلان
ضرب او يقتل فانه يحصل الفائدة اما اذا قيل في او على فانه لا يحصل الفائدة
اذا عرفت هذا فنقول الذي لا يصح ان يخبر به البتة فهو الحرف والذي
يصح ان يخبر به على قسمين فانه اما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذي
لذلك المعنى وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم والمذكور في هذا الكتاب هو

الامر والفعل اما الحرف فغير مذكورة في العلة سقط من قلم الناسخ قال الشيخ
القول كل لفظ مركب التفسير اعلم ان التركيب يقع على وجوه وذلك لان
الحاجة الى القول هي دلالة المخاطب على ما في المخاطب والدلالة اما ان يراد
لذاتها او لشيء آخر يتوقع ان يكون من جهة المخاطب والتي يراد لذاتها هي
الاخبار المحتمل على وجه او نحو ما عنه الى صيغة التمني والتعجب او غير ذلك
مما هو في نوع الاخبار فانك اذا قلت ليتك تاتيني استشعر من هذا انك
مريد لاتيانه والتي يراد لشيء يتوقع ان يكون من المخاطب فاما ان يكون ذلك
دلالة او فعلا غير الدلالة فان كان الدلالة فيكون المخاطبة استفهاما و
الذي يدعو الى عمل من الاعمال غير الدلالة فهو من المساوي التماس ومن الاعلى
امر ومن الادون دعاء ومسالة هذا ما ذكره الشيخ في الشفاء ولنا فيه بحث
مستقصى ذكرناه في كتاب المطالب العالية قال الشيخ القول الجازم هو
ما احتمل ان يصدق به او يكذب وهو القضية التفسير هذا التعريف
يقتضي تعريف الشيء بنفسه وتعريف الشيء بما لا يعرف الا به اما الاول فلان
التصديق بالشيء والتكذيب به عبارة عن الاخبار عن كون ذلك الشيء كذبا
او صدقا فصار تقدير هذا الكلام الخبر ما يمكن الاخبار عنه بانه صدق او
كذب واما الثاني فلان الصدق والكذب نوعان للخبر والنوع لا يمكن
تعريفه الا بالجنس فالصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر فاذا عرفنا
الخبر بهما لزم الدور وهو محال والمختار عندنا ان ماهية الخبر غنية عن
التعريف وبرهانه ان كل احد يحكم بانه موجود وليس بمعدوم حكما بالبديهة
واذا كان تصور هذا الخاص بديهيا وجب ان يكون تصور اصل الخبر
اولى ان يكون بديهيا قال الشيخ القضية الحملية هي التي يحكم فيها بوجود
شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع او بعدمه كقولنا زيد كاتب زيد ليس
بكاتب فالاول يسمى ايجابيا والثاني يسمى سلبيا التفسير اعلم ان فيها مسائل

المسالة

المسالة الاولى الحملية تحمل بمواطاة كقولنا المتحرك جسم والثانية تحمل
باشتقاق كقولنا الجسم متحرك انما الحمل بالمواطاة فليس معناه الا الحكم
بوجوده للموضوع فانا لا نقول الجسم حصل له المتحرك وذلك لان المتحرك
شيء ما له الحركة وذلك الشيء لم يحصل له الجسم بل هو عين الجسم فكان قوله
القضية الحملية هي التي حكم فيها بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع
لا يصدق في هذا القسم من الحمل المسالة الثانية قوله الحملية هي التي
حكم فيها بوجود شيء لشيء اعم من قولنا هي التي حكم فيها بوجود شيء
لشيء آخر ولاجل هذه الدقيقة دخل تحت هذا التعريف الحكم بوجود
شيء في نفسه والحكم بوجود شيء آخر له المسالة الثالثة السلب رفع الحمل
لا يكون حملا بل السالبة انما يسمى حملية لكونها محتملة للحمل لاجل حصول
الحمل قال الشيخ القضية الشرطية هي التي يحكم فيها بتلو قضية لقضية
اخرى بان يصح مقدما او لا يتلوها فالاول هو الايجاب والثاني هو السلب
التفسير هاهنا سؤالات السؤال الاول الحكم بالشيء على الشيء يعتمد
كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم وكون المحكوم به ثابتا
حال حصول ذلك الحكم فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم عليه
بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية لوجب ان تكون القضية
من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت مقدما وتاليا ومعلوم انه
ليس كذلك اما اولا فانهم نصوا في كتبهم على ان عند دخول الشرط على
القضية فانها لا تبقى قضية وعند دخول حرف الجزاء على القضية الاخرى
فانها ما بقيت قضية واما ثانيا فلان شرط كون القضية قضية كونها
محتملة للتصديق والتكذيب ومعلوم ان المقدم وحده مع دخول حرف
الشرط عليه والتالي وحده مع دخول حرف الجزاء عليه لا يقبل التصديق
والتكذيب فثبت ان المحكوم عليه بكونه مقدما وتاليا ليس هو القضية والحكم

عليه بكونه لازما ليس هو القضية بل المراد من قولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود هو ان طلوع الشمس يستلزم وجود النهار واذا عبرنا
عن القضية الشرطية بهذه العبارة صارت حملية فثبت انه لا فرق بين
القضية الحملية وبين القضية الشرطية الا في محض العبارة السؤال الثاني
اذا قلنا القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية فهذه القضية حملية
بالاتفاق مع انا حكمنا فيها بملازمة قضية اخرى فان قالوا هذا انما يلزم لو
انه قال القضية الشرطية هي التي حكم فيها بلزوم قضية اخرى وهو لم يقل
هذا بل قال هي التي حكم فيها بلزوم قضية تسمى تاليا لقضية اخرى تسمى
مقدما وكون الملزوم مسمى بالمقدم وكون اللازم مسمى بالتالي انما يكون
اذا كان ذلك الملزوم وذلك اللازم جزئين للقضية الشرطية فنقول
حينئذ لا يمكن تعريف كون المقدم مقدما وكون التالي تاليا الا بالشرطية
فلو عرفنا الشرطية بهما لزم الدور وهو باطل قال الشيخ والشرطية المنفصلة
هي التي حكم فيها بالتنافي في قضيتين في العناد او بسلب ذلك مثال الاول اما ان
يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا مثال الثاني ليس اما ان يكون هذا
العدد زوجا واما ان يكون اثنين التفسير هذا الكلام معترض عليه من وجوه
الاول انه ليس كل قضية يحكم فيها بالتنافي في قضيتين في العناد فهي منفصلة
الا ترى انا نقول كون العدد زوجا ينافي كونه فردا فهذه قضية حملية مع
انا حكمنا فيها بالتعاند والتنافي وايضا اذا قلنا ليس البتة اذا كان العدد فردا
كان منقسما بمتساويين او قلنا كلما كان العدد فردا فهو غير منقسم بمتساويين
فقد حكمنا فيه بالتنافي مع انها ليست بشرطية منفصلة بل متصلة
السؤال الثاني المنفصلة الحقيقية كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا
او فردا لا يكفي في كونها منفصلة حقيقية حصول الحكم بوقوع التعاند بين
اجزائها لانا اذا قلنا هذا الجسم اما ان يكون شجرا او حجرا فقد حكمنا فيها

بوقوع

بوقوع التعاند بين اجزائها مع انها ليست منفصلة حقيقية بل الشرط في
كونها منفصلة حقيقية ان يكون اجزاؤها ممتنع الاجتماع والارتفاع
فهذا الشرط لا بد من رعايته لحصول الانفصال الحقيقي السؤال الثالث
انه لا معنى لقولنا اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا الا ان الزوجية
والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان واذا كان كذلك فحينئذ يرجع حاصل
هذه القضية الى انا وضعنا المجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة
فاذا كان التفاوت ليس الا هذا القدر فهو ضعيف لان التفاوت في
العبارات المحضة غير ملتفت اليه وان كان في امر معقول حقيقي
فلا بد من الاشارة اليه والقوم ما ذكروا ذلك البتة قال الشيخ القضايا
الحملية ثمانية ثم اخذ يذكرها مع امثلتها التفسير موضوع القضية
اما ان يكون شخصا او كليا وبتقدير كونه كليا فاما ان لا يبين فيه كمية
الحكم واما ان يبين ان الحكم ثابت في كل افراده واما ان يبين ان الحكم ثابت
في بعض افراده فهذه اربعة وكل واحد منها اما ان يحكم عليها بالايجاب
او بالسلب فالمجموع ثمانية مثال الشخصية الموجبة قولنا زيد كاتب مثال
الشخصية السالبة زيد ليس بكاتب مثال المهملة الموجبة قولنا الانسان
كاتب مثال المهملة السالبة قولنا الانسان ليس بكاتب مثال الكلية
الموجبة قولنا كل انسان كاتب مثال الكلية السالبة لا شيء من الانسان
بكاتب مثال الجزئية الموجبة قولنا بعض الانسان كاتب مثال الجزئية
السالبة قولنا ليس كل انسان بكاتب وقولنا بعض الناس ليس بكاتب
وقولنا ليس بعض الناس بكاتب فهذا هو الاشارة الى حصر القضايا الحملية
في هذه الثمانية وههنا مسائل المسألة الاولى كل قضية موجبة فلها
اجزاء ثلثة ذات الموضوع وذات المحمول والنسبة المخصوصة الحاصلة
بينهما بكون احدهما موضوعا للآخر وكون ذلك الآخر محمولا عليه والدليل

عليه انا اذا قلنا السماء كرة فالمعقول من الاسم امر واحد والمعقول من الكرة امر
آخر فالمعقول من كون السماء موصوفة بانها كرة امر آخر بدليل انه يصح تعقل
ماهية السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كونها موصوفة بانها كرة والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم وايضا المثبت اذا اثبت ان السماء كرة فاثباته متوجه
الى هذه النسبة والمبطل اذا ابطل ان السماء كرة فابطاله متوجه الى هذه
النسبة فثبت ان هذه النسبة مفهوم ثابت مغاير لذات الموضوع و
لذات المحمول فاذا قلنا الجسم له سواد فالجسم هو الموضوع والسواد في
الحقيقة هو المحمول وقولنا له هو الصيغة الدالة على هذه النسبة المخصوصة
وقد يجيء في كلام الشيخ ان السواد ليس بمحمول بل المحمول هو الاسود وهذا
عندي ضعيف لان هاهنا ذاتا قائمة بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات
وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة فالحمل هو هذه الموصوفية
اما الصفة فليست الا السواد والبياض اذا عرفت هذا فنقول ان كان
المراد من المحمول ما ذكرناه كانت النسبة خارجة عن المسمى فحينئذ نحتاج
الى لفظة ثالثة دالة على النسبة اما اذا كان المراد من المحمول ما ذكره الشيخ
كانت النسبة المخصوصة احد اجزاء المعنى المفهوم من المحمول واذا كان
الامر كذلك فحينئذ يمتنع افراد هذه النسبة بلفظة ثالثة زيد فلا
يصح ان يقال زيد هو كاتب لان لفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة
فكان افرادها بلفظ آخر تكريرا محضا **المسألة الثانية** ليس كل قضية ورد
فيها السلب كانت سالبة بل نقول القضية اما ان تكون ثلاثية او ثنائية
فان كانت ثلاثية نظر فان كان حرف الربط مقدما على حرف السلب كانت
القضية موجبة معدولة كقولنا زيد هو ليس ببصير وذلك لان الرابط
الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب واما ان كان حرف
الربط متأخرا عن حرف السلب كانت القضية سالبة كقولنا زيد ليس هو

بصير

بصير وذلك لان حرف السلب رفع ذلك الربط وان لم يلفظ به فاذا كثيرا ما
الفرق بين السالبة البسيطة وبين الموجبة المعدولة وهذا الفرق من
المهمات لانا نقول الشرط في انتاج الشكل الاول كون صغراه موجبة ثم
ان الانتاج يحصل مع الصغرى الموجبة المعدولة فلولا الفرق بين الموجبة
المعدولة وبين السالبة البسيطة والا لزم هذا الكلام واما ان كانت
القضية ثنائية لم يتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بالقصد
اما بالنية او بتخصيص بعض الالفاظ بالسلب والبعض الاخر بالعدول
المسألة الثالثة المهملة في قوة الجزئية فاذا قلنا الانسان ضاحك فهذا
الكلام يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا بالضحك في وقت من
الاوقات لان السلب العام الدائم ينافي اصل الايجاب ولا يتوقف صدقه
على كون الكل موصوفا بذلك فلاجرم اخذوا الضروري وطرحوا الا
ضرورة فيه وقالوا المهملة في قوة الجزئي **المسألة الرابعة** الموجبة الكلية
كقولنا كل ج ب له شرائط بحسب موضوعها وشرائط بحسب محمولها
ولنذكر الان الشرائط المعتبرة في جانب الموضوع وهي ستة الاول انا
اذا قلنا كل ج ب فلا نعني به الجيم الكلي ولا كل الجيمات من حيث انه كل
بل المراد كل واحد واحد من الجيمات وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات
في باب الكلي والجزئي الثاني انا اذا قلنا كل ج فلا نعني به الشيء الذي حقيقته
انه ج ولا نعني به الشيء الذي يكون موصوفا بانه ج بل نعني به الشيء الذي
يصدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان شيئا موصوفا بانه
ج بل نعني به الشيء الذي يصدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او
كان شيئا موصوفا بانه ج واعلم انا اذا قلنا المراد من قولنا كل ج اي كل ما كان
موصوفا بانه ج لزمنا التسلسل وذلك لانا اذا سمينا ذلك الشيء الموصوف
بالجيمية باسم ولكن هو د فاذا قلنا وكل د فقد عنينا به ايضا ما يكون

موصوفا لم يرد الكلام فيه كما تقدم فيلزم ان يكون كل شيء موصوفا بشيء آخر لا
الى نهاية وهو محال وليقال ان قلنا المراد من قولنا كل ج اي كل ما حقيقته وماهيته
ج لزمنا ان لا ينعقد القياس المنتج البتة لانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب آ
فقولنا في الكبرى وكل ب آ يجب ان يكون معناه وكل ما كان موصوفا بانه
ب فانه محكوم عليه بانه آ حتى يندرج الاصغر تحت هذا الحكم اذ لو لم يكن المراد
ذلك بل كان المراد ان نفس كونه محكوما عليه بانه آ لم يلزم اندراج الاصغر تحت
الكبرى في هذا الحكم فلا يلزم ثبوت الاكبر للاصغر واما اذا قلنا المراد من قولنا
كل ج هو كل شيء صدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان امرا
موصوفا بانه ج فعلى هذا التفسير تزول تلك الاشكالات الشرط الثالث
اذا قلنا كل ج فلا نعني به كل ما يكون ج دائما او وقتا ما او بحسب شرط ما وقد
لان الذي صدق عليه انه ج اعم من الذي صدق عليه انه ج دائما او لا دائما
او بحسب وقت احد او بحسب شرط هذا هو المذكور في الكتب ولقائل ان
يقول انا اذا اردنا ان ناخذ الموصوف الذي جعلنا الموضوع معه موضوعا
على سبيل الاطلاق العام وجب ان ناخذه على هذا الوجه الا ان ذلك
غير واجب فان لنا ان نقول كل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني على سبيل
الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني بدوام خالي عن
الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلاني مع شرط
اللادوام فهو كذى وبالجملة فجميع الجهات التي نعتبرها في كيفية ثبوت
المحمول للموضوع يمكن ايضا اعتبارها في الوصف الذي جعل الموضوع معه
موضوعا واذا اعتبرنا هذه الجهات في وصف الموضوع وفي اثبات المحمول
له ثم ركبنا البعض مع البعض كثرت لنا القضايا بكثرة عظيمة الشرط الرابع
قالوا اذا قلنا كل ج فلا نعني به ما يكون موصوفا بانه ج في الخارج اذ لو كان
المراد منه ذلك لكنا اذا اعتقدنا ثبوت الافراس بالكلية حتى لم يبق فرس اصلا

اصلا فحينئذ وجب ان يكون قولنا كل فرس حيوان كاذبا قالوا بل المراد من قولنا
كل ج ما يكون ج بحسب الفرض العقلي واقول هذا الكلام يحتاج الى مزيد تقرير
وتلخيص وتحقيقه انه قد يراد بالجيم ما يكون جيما في الاعيان وقد يراد به
الامر الذي لو وجد في الاعيان لكان جيما فان عنينا بقولنا كل ج المفهوم
الاول فعند موت الافراس بالكلية لا يصدق ان كل فرس حيوان اما لو عنينا
المعنى الثاني صدق قولنا كل فرس حيوان سواء حصل الفرس في الوجود الخارجي
او لم يحصل الشرط الخامس زعم الشيخ ابو نصر الفارابي ان قولنا كل ج اي
كل ما لا يمتنع ان يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب
من المقدمتين الممكنتين قياسا بينا فاذا قلنا كل ج يمكن ان يكون ب وقلنا
وكل ب يمكن ان يكون آ فهذا ينتج انتاجا بينا ان كل ج يمكن ان يكون آ لان الصغرى
دلت على ان الاصغر ممكن الاتصاف بالاوسط ثم اذا قلنا وكل اوسط فانه يمكن ان
يكون موصوفا بالاكبر وعنينا به كل ما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط فحينئذ
يدخل الاصغر تحت الاوسط دخولا بينا ويكون القياس كاملا واما الشيخ ابو علي
فانه قال ان قولنا كل ج فالشرط فيه ان يكون ج بالفعل ولو في وقت واحد فان
لم يكن كذلك فانه لا يصدق عليه انه ج واما القياس المؤلف من مقدمتين
ممكنتين فانه لم يكن بيانه بالطريق الذي ذكره الشيخ ابو نصر فانه يبين بطريق
آخر الشرط السادس اذا قلنا كل ج فيحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق عليه انه
ج سواء حال كونه ج او قبله او بعده ويحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق عليه
انه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين ان على التقدير الاول يصح ان يقال كل
نائم مستيقظ وعلى هذا التقدير الثاني لا يصح ذلك فهذا جملة الكلام في
شرائط الموضوع المسألة الخامسة في بيان الاحوال المعتبرة في جانب المحمول
اعلم ان ثبوت المحمول للموضوع اما ان يكون على سبيل الوجوب او على سبيل
الامتناع او على سبيل الامكان وهو ان لا يكون واجب الثبوت له ولا الموضوع

ولا واجب العدم له فالاول هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن
ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت وقد يكون اكثري الثبوت
وقد يكون ممكن الثبوت وقد يكون اقلي الثبوت وقد يكون دائم العدم المسألة
الثالثة المنطقيون نحوا الوجوب والامتناع والامكان بالجهات وتحقيق
الكلام فيه ان هذه المفهومات الثلثة ليست ماهيات مستقلة قائمة
بذواتها فانا نعقل موجودا يكون في نفسه سوادا او بياضا او حجرا او شيئا
لكن لا نعقل موجودا يكون في نفسه مجرد الوجوب والامتناع او الامكان
والعلم بذلك بديهي اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اسندنا امرا الى امر بالنفي
او الاثبات فاحد الامرين هو الموضوع والثاني هو المحمول وذلك الاسناد
هو الارتباط ثم ان ذلك الارتباط يجب ان يكون اما على سبيل الوجوب او
الامتناع او الامكان فهذه المفهومات الثلثة صفة لذلك الارتباط و
كيفية من كيفياته ونعت من نعوته وهذا هو المراد من قولنا ان هذه الثلثة
جهات القضايا المسألة السابعة ضرورة الايجاب وضرورة السلب
مشتركان في مسمى الضرورة فالاحكام المذكورة للضرورة يكون حاصلة
في كل واحد من هذين القسمين فنقول لكل شيء ضروريتان احديهما المتقدمة
بالرتبة على الوجود والثانية المتأخرة بالرتبة عن الوجود اما القسم الاول
فنقول كل محمول لحصول الموضوع فان ذلك الحصول يجب ان يكون مسبوقا
بالضرورة فانه ثبت في الحكمة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فنقول المقتضي لتلك
الضرورة اما ذات الموضوع او صفة من صفاته القائمة به او وقت من اوقات
وجوده او قسم رابع مغاير لهذه الاقسام الثلثة اما القسم الاول فهو ان
يكون ذات الموضوع علة لكون ذلك المحمول ضروري الثبوت له فهذا هو
الضرورة الذاتية الحقيقية ويجب ان يعلم كلما كان ضروريا بهذا التفسير فانه
يكون دائما ولا ينعكس ثم نقول لتلك الذات ان كانت واجبة التحقق ازلا وابدا

كان ذلك المحمول ايضا كذلك كقولنا الله حي وان لم يكن واجب التحقق ازلا وابدا
كان المحمول واجب الثبوت في جميع زمان وجوده كقولنا الجسم يجب ان يكون
حاصلة واما القسم الثاني وهو ان يكون المقتضي لتلك الضرورة صفة قائمة
بذات ذلك الموضوع فها هنا اما ان يكون هذه الصفة واجبة الثبوت لتلك
الذات او لا يكون فان كان الاول لكان المحمول واجب الثبوت لتلك الذات لان
المحمول واجب الثبوت لتلك الصفة دائما وتلك الصفة واجبة الثبوت
لتلك الذات دائما والضروري للضروري للشيء يجب ان يكون ضروريا لذلك الشيء
وان كان الثاني وهو ان لا يكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات
فها هنا لا نعرف ان كان المحمول ضروريا الثبوت لتلك الذات ام لا وذلك
لانا لما حكمنا ان تلك الصفة مستلزمة لذلك المحمول كان التقدير ان يقال
كلما حصل هذه الصفة لهذه الذات فانه يجب حصول المحمول الفلاني لهذه
الذات فان قلنا لكن تلك الصفة حصلت لهذه الذات فهذا ينتج ان
ذلك المحمول حاصل لتلك الذات لان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي
اما اذا قلنا لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه الذات لم ينتج شيئا لان استثناء
نقيض المقدم لا ينتج شيئا بل لو زدنا في هذه القضية شرطا آخر وهو ان يقول
كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول
الفلاني وكلما زالت هذه الصفة فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول
لتلك الذات ففي هذه الصورة اذا زالت الصفة وجب الحكم بزوال الضرورة
لذلك المحمول اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة بالصفة
الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني واقتصرنا على هذا القدر فهذه
القضية نسميها بالمشروطة العامة اما اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفة
بالصفة الفلانية فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني لا دائما بل ما دامت
الصفة تكون موجودة فهذه القضية نسميها بالمشروطة الخاصة واما

القسم الثالث وهو ان يكون المقتضي لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت
مخصوص من اوقات دوام ذات الموضوع فذلك الوقت ان كان معيّناً
فهو كقولنا القمر بالضرورة منكسف في وقت معيّن وان كان غير معيّن
فهو كقولنا بالضرورة الانسان متنفس واما الرابع وهو ان لا يحصل
الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب وصف من اوصافها ولا شيء من اوقاتها
فهذا المحمول لا يكون ضروريا اصلاً بحسب سبب منفصل عن الذات و
مثل هذه لا تسمّى ضرورية ولكنه في الحقيقة غير خال عن الضرورة لانا
بيّنا في الحكمة ان الشيء يجب اولا ثم يوجد ثانيا فهذا الشيء لما وجد علمنا انه
وجب اولا عن سبب من خارج فهذا كله بيان اقسام الضرورة السابقة
على الوجود اما الضرورة اللاحقة لحصول المرتبة عليها فهذا هو الذي
يسمى ضروريا بحسب المحمول وتحقيق القول فيه ان يقال ان الشيء اما ان
يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فوجوده ينافي عدمه لان الشيء
الواحد في الحال الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا وان كان وجوده
منافيا لعدمه كان منافيا ايضا لامكان عدمه ومنافاة امكان العدم هي
ضرورة الوجود فثبت ان كونه موجودا يقتضي ان يكون واجب الوجود
وان كان عدما فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان وجوده فيقتضي
وجوب عدمه فثبت ان كونه معدوما يقتضي ان يكون واجب العدم فظاهر
فظهر بهذا صدق قولنا زيد بالضرورة يمشي ما دام يمشي فهذا تحقيق الكلام
فيه ومن البلداء المغفلين ان يكون واجب العدم فظهر من قال القول القائل
زيد بالضرورة يمشي ما دام يمشي من باب ايضاح الواضحات ومثل هذا لا يليق
ذكره بالعقلاء وبالغ في الكتب وزعم ان هذا يجري مجرى العبث العظيم واعلم
انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف ان الامر كذلك بل المقصود منه
شيء آخر وهو انه قد يقع الاشتباه في ان الممكن حال عدمه هو ضروري الثبوت

ام لا فبعضهم نفى كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة السابقة وآخر
يثبت كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة وحينئذ يشتد
الخصام ويقوى النزاع فاما من كان عارفا بالفرق بين هذين النوعين من
الضرورة فانه لا يشتبه عليه ذلك ومثاله انا اذا اثبتنا بالبرهان ان العالم
ممكن الوجود لذاته فربما قال السائل هذا محال لان العالم ان كان موجودا فهو
حال وجوده يكون واجب الوجود وواجب الوجود لا يمكن ممكن الوجود وان
كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود وممتنع الوجود لا يكون
ممكن الوجود فاذا كان لا حال له سوى الوجود والعدم وثبت ان كل واحد
منهما ينافي كونه ممكنا ثبت ان القول بالامكان محال فنجيبه بان الذي ادعيناه هو
الوجوب السابق على الوجود والذي ادعيتموه اثبات الوجوب المتأخر عن
الوجود المرتب عليه فلا منافاة بين البابين ولولا حصول العلم بالفرق بين
الوجوب السابق والوجوب اللاحق والا لما امكن دفع هذه العقدة والله
اعلم **المسألة الثامنة** الامكان قد نعني به سلب الضرورة عن احد الطرفين
فان سلبنا الضرورة عن طرف العدم عبرنا عنه بقولنا يمكن ان يكون بمعنى
انه لا يمتنع وجوده وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته وان سلبنا الضرورة
عن طرف الوجود عبرنا عنه بقولنا يمكن ان لا يكون بمعنى انه لا يمتنع عدمه
وحينئذ يدخل فيه الممتنع لذاته وها هنا دقيقة وهي انه لا يلزم من
صدق قولنا يمكن ان يكون بهذا التفسير صدق قولنا يمكن ان لا يكون
بهذا التفسير وذلك ظاهر عند التامل وهذا المعنى هو المسمى بالامكان
العام وقد نعني سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى
قولنا يمكن ان يكون وان لا يكون هو انه لا ضرورة بحسب الذات لا في الوجود
ولا في العدم ولكن يدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت
وهذا المعنى هو المسمى بالامكان الخاص وقد نعني به سلب الضرورة بحسب

القريب وبحسب الوقت وبحسب الوصف وهذا هو المسمى بالممكن الاخص
فاعلم انك اذا وقفت على هذه المفهومات لم تشتبه عليك الضرورة ان هذا الثالث
اخص من الثاني وان الثاني اخص من الاول واعلم ان قوما عظيما لم يعرفوا
الفرق بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة ثم انهم علموا ان الشيء اذا
كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود وما يكون واجبا لا يكون
ممكنا وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم وما يكون واجب
العدم لا يكون ممكن الوجود فعند هذا قالوا الشيء بالنسبة الى الزمان
المستقبل مثل ان يقال هذا الشخص الذي هو الآن حي يمكن ان يبقى في الزمان
الثاني حيا ويمكن ان لا يبقى حيا وسموا هذا بالامكان الاستقبالي وزعموا
ان الامكان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه اما الحكما فقد زعموا ان
الامكان الحالي معقول والشبهة المذكورة انما قويت بسبب الجهل بالفرق
بين الضرورة المتقدمة على الحصول والضرورة المتاخرة عن الحصول
واما الامكان بهذا الوجه فهو ايضا اعتبار صحيح ومن العقلاء من
قال الامكان لا يعقل الا على الوجه الاول فاما على هذا الوجه الثاني فهو
باطل لان قولنا ان هذا الشيء يمكن ان يتغير في الزمان المستقبل اما ان يكون
المراد منه انه في الحال الحاضر يمكن ان يتغير في الزمان المستقبل او المراد منه
انه اذا جاء ذلك المستقبل وحضر فعند ذلك الحضور يمكن ان يتغير فان
كان المراد هو الاول فهو محال لان وقوع التغير في المستقبل مشروط
بحصول المستقبل وحصول المستقبل في الحال محال فيكون التغير
الواقع في المستقبل ممتنع الحصول في الحال واذا كان كذلك ممتنعا لم يكن
ممكنا لان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممتنعا وممكنا معا وان كان
المراد هو الثاني فهو محال لان المستقبل اذا حضر صار حاضرا حالا فلو امتنع
حصول الامكان في الحال لامتنع حصوله في المستقبل بعد حضوره

حاضرا حالا فهو اما في هذا الموضع [illegible] المسألة التاسعة في [illegible] ان
الضرورة والامكان قد يعتبران بحسب اعتبار حال الشيء في الذهن اما الاول فهو
ان يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت في نفسه من حيث هو
هو مع قطع النظر عن المعقول والافهام واما الثاني فهو ان يكون المعتبر
هو كيفية حكم العقل بذلك فان حكم حكما جزما فذلك هو الضروري بحسب
الذهن وان توقف ولم يجزم بالحكم فذلك هو الممكن بحسب الذهن والفرق
بين الامرين ان كون العالم قديما اما ان يكون ممتنعا في نفس الامر او يكون واجبا
في نفس الامر فاما ان يكون جائزا في نفس الامر فذلك باطل لان كون الشيء منتقلا
من القدم الى الحدوث ومن الحدوث الى القدم امر ممتنع في نفسه فثبت ان
اتصاف العالم بالقدم ليس على سبيل الامكان في نفس الامر البتة واما في
الذهن فالامكان قائم لان قبل قيام الدليل على احد الطرفين يكون كل واحد
منهما مجوزا بهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم فثبت ان الجواز
والامكان بحسب الامر في نفسه غير حاصل وثبت ان الجواز والامكان
بحسب الذهن والعقل حاصل فوجب القطع بان الامكان في نفس الامر
مغاير للامكان الذهني وان حاصل الامر في الجواز الذهني الشك والتوقف
في الحكم واما الجواز بحسب الامر فهو جزم الذهن بانه في نفسه غير ممتنع
اصلا فثبت بما ذكرناه ان الشيء قد يكون واجب الثبوت في نفسه وان كان
ممكنا بحسب الذهن واما عكسه وهو ان يكون الشيء ممكنا في نفسه وان كان
واجب الثبوت في الذهن فهذا ايضا كثير الوجود وذلك ايضا يدل على الفرق
المذكور المسألة العاشرة في اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها
الى موضوعاتها اعلم انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمتين المقدمة
الاولى ان القضية لا تكون قضية الا اذا نسبت محمولها الى موضوعها
بالايجاب او بالسلب وهذا المعنى لا [illegible] القضية قضية [illegible]

كيفية ذلك الثبوت والسلب على ما ان ذلك الثبوت ضروري او ممكن
او دايم او موقت فذلك مما لا حاجة في كون القضية قضية الى ذكرها
المقدمة الثانية انك قد عرفت ان كل ضروري فهو دايم لكن ليس كل دايم
ضروريا فاذن قد يكون دايما لاجل وجود السبب المنفصل او على هذا التقدير
يكون الضروري اخص من الدايم فيكون اللادايم اخص من اللاضروري لما ثبت
ان نقيض الاخص اعم من الضروري اخص من الدايم فيكون اللادايم اخص من
اللاضروري لما ثبت ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم واذا عرفت هاتين
المقدمتين فنقول اذا حكمنا بكون موضوع متصفا بمحمول فاما ان لا نذكر
معه كيفية ذلك الاتصاف او نذكر فان كان الاول فهو القضية المسماة
بالمطلقة العامة فان الثابت بالضرورة والثابت لا بالضرورة والثابت دايما
والثابت لا دايما مشتركة في اصل الثبوت فالحكم باصل الثبوت لا يكون
فيه دلالة على شيء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك الامكان اي
مطلقا عاما واما ان ذكرنا في القضية كيفية ذلك الثبوت فذلك الكيفية
اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما تركب من بعض هذه
الاقسام مع بعض اما بيان ان تلك الكيفية هي الضرورة فان ذكرنا ان ثبوت
هذا المحمول لهذا الموضوع ضروري ضرورة حاصلة بحسب ذات الموضوع
فهذه القضية هي المسماة بالضرورية المطلقة وان ذكرنا ان هذا المحمول
ضروري الثبوت بحسب الوصف الفلاني للموضوع وغير ضروري الثبوت
بحسب الذات فهي التي سميناها بالمشروطة العامة وان ذكرنا ان هذه
المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف الفلاني وغير ضروري الثبوت
فهي التي سميناها بالمشروطة الخاصة وان ذكرنا ان هذه المحمول ضروري
الثبوت بحسب وقت معين فهو الوقتي وان ذكرنا ان هذه المحمول ضروري
الثبوت بحسب وقت غير معين فهو المنتشر واما بيان تلك الكيفية

هي الحصول بشرط اللادوام فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول
بشرط ان لا يكون دايم الثبوت له ونحن سمينا هذه القضية بالوجودية
اللادايمة ولا شك انها اخص من الوجودية اللاضرورية فمجموع القضايا
المذكورة ههنا هي هذه آ الضرورية ب المشروطة العامة ج المشروطة
الخاصة د الوقتية ه المنتشرة و الدايمة ز العرفية العامة ح العرفية الخاصة
ط الوجودية اللاضرورية ي الوجودية اللادايمة يا الممكن العام يب الممكن
الخاص يج الممكن الاخص يد الممكن الاستقبالي يه المطلقة العامة والله اعلم
المسالة الحادية عشر في بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة اعلم انا اذا قلنا ج
يمكن ب فالجيم هو الموضوع ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا المحمول
هو قولنا يمكن ان يكون ب وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء وجعلنا الامكان
جهة لذلك الحمل اما على التقدير الاول فهذه القضية تكون في الحقيقة
مطلقة عامة وذلك لانا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ولم نبين ان
حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع اهو بالامكان او بالوجوب وليس لقايل
ان يقول انا نعلم بعقولنا ان ثبوت الامكان للممكن لا بالضرورة وذلك لان
العبرة في كون القضية مطلقة او موجهة بان تكون الجهة مذكورة في اللفظ
او غير مذكورة اذ لو كفى في كونها موجهة حصول تلك الكيفية في نفس
الامر لكان كل قضية موجهة ولم يكن شيء منها مطلقا واما على التقدير
الثاني فان القضية الممكنة تصير وجودية لا ضرورية وذلك لانا لما حكمنا
بان هذا الامكان جهة الحمل لا انه نفس المحمول وجب وجود شيء آخر يكون هو
المحمول فيصير تقدير قولنا ج يمكن ان يكون ب هو ان الجيم موصوف بالباء
اتصافا مع نعت الامكان ولا معنى للوجودي اللاضروري الا ذلك فثبت انه
على كلا التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متميز عن ساير القضايا
والله اعلم **المسالة الثانية عشر** في بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب اعلم

اما اذا قلنا الضرورة كل ج ب او قلنا بالامكان كل ج ب فهذا يحتمل وجهين
احدهما ان يكون الجهة جهة الكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد واحد
من آحاد الشيء الموضوع والثاني ان يكون الجهة جهة الكيفية ثبوت ذلك
المحمول لكل تلك الآحاد من حيث انه كل والفرق بين البابين ظاهر ونقرره من
وجهين الاول ان الكل من حيث هو كل مغاير لكل واحد واحد واذا كان كذلك لم يكن
الحكم على احدهما عين الحكم على الآخر اقصى ما في الباب انه يلزم من صدق الحكم
في احدهما صدق الحكم في الآخر الا ان هذا لا يمنع من وقوع التغاير في الحكم الثاني
وهو ان العلم الضروري حاصل بانه لا يمتنع في كل واحد واحد من الناس الموجودين
من ان ياكلوا وقت المغرب الخبز مع اللبن فاما ان الكل من حيث انه كل هل يمكن
ذلك فيه ام لا فهو محل الشك والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة والله اعلم
المسألة الثالثة عشر اعلم انه فرق بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا ليس
بالامكان فان الاول يفيد السلب مع حصول قيد الامكان والثاني يفيد
رفع الامكان وكذلك فرق بين قولنا بالوجوب ليس وبين قولنا ليس
بالوجوب فان الاول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب والثاني يفيد
رفع الوجوب وهذا الفرق ظاهر جلي والشيخ كرره في اكثر كتبه وبالغ
في التحذير عن اهماله ولقد رايت في كتاب المباحثات ان بهمنيار طلب منه
دليلا على ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فكتب اليه ان الشيء الواحد لو
صدر عنه آ و ب لكن ب ليس آ فيلزم ان يقال صدر عنه آ ولم يصدر عنه
آ وذلك متناقض فقلت هذا ليس بشيء لانه ان كان الالزام ان الذي صدر
عنه شيء فقد صدر عنه ايضا ما ليس ذلك الشيء فهذا حق لكن لم قلتم
انه باطل فانه ليس النزاع الا فيه وان كان الالزام هو ان الذي صدر عنه
شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء فلم قلتم ان هذا لازم فان قلتم لما صدق ان
الشيء الذي صدر عنه شيء ثم صدر عنه ما ليس ذلك الشيء لزم ان يصدق

ان الذي صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء فلم قلتم ان ذلك لازم
والدليل عليه انه لا يلزم من صدق قولنا صدر عنه ما ليس كذا صدق
قولنا لم يصدر عنه كذا والله اعلم المسألة الرابعة عشر قال القوم القضية لا
تصدق كلية الايجاب الا اذا صدقت دائمة الايجاب فانه لو صدق
السلب في بعض الازمنة لبعض الافراد فحينئذ يصدق السلب الجزئي
لكن صدق السلب الجزئي ينافي صدق الايجاب الكلي بدليل انهم ذكروا ان
الكلية فاذا اراد احد ان يكذبه فيه فانه يذكر السلب الجزئي فثبت ان
القضية لا تصدق كلية الا اذا صدقت دائمة وقال الاكثرون انا اذا قلنا
كل كذا كذا فمعناه ان كل فرد يصدق عليه اسم الموضوع فانه قد ثبت له
ذلك المحمول ثبوتا غير مبين انه من باب الدوام او اللادوام او الوجوب
او الامكان واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكلية لا توجب الدوام واعلم
ان البحث لفظي والقول الثاني اقرب المسألة الخامسة عشر اتفقوا على ان
الدوام في الجزئيات قد يحصل بدون الضرورة اما في الكليات فالمشهور
ان الدوام فيها لا يحصل الا مع الضرورة وعندي ان ذلك غير لازم والدليل
عليه ان جميع افراد النوع الواحد يجب ان يكون حكمها حكما واحدا فاذا
ثبت انه يجوز في حق بعض تلك الافراد حصول الدوام الخالي عن الضرورة
وجب ان يكون هذا التجويز ثابتا في حق الكل فحينئذ يجوز حصول الدوام الخالي
عن الضرورة في حق جميع الافراد والله اعلم المسألة السادسة عشر الحق
عندي ان القضية لا يمكن الحكم عليها على سبيل الكلية الا اذا كانت ضرورية
والدليل عليه ان قولنا كل ج ب لا نعني به كل ما دخل في الوجود من آحاد ج
حتى يكون كالحشو وانما المراد بهذه الكلية بل نعني به كل ما دخل في الوجود
او كان بحيث لو دخل في الوجود لصدق عليه انه ج فلو لم يكن ذلك الحكم ضروريا
فكيف نعلم انه ابدا يكون كذلك فثبت ان الحكم الكلي لا يمكن الا اذا كان

ضرورية فان قالوا السنا نقول كل كوكب سائر في وقت غارب مع ان هذا الحكم ليس
فيه حتمي ضروري قلنا بل هو ضروري عندنا ومن حيث مذهبنا فاما الذين يعتقدون
انه غير ضروري فانهم لا يمكنهم ان يحكموا بهذا الحكم الكلي على سبيل الجزم
والله اعلم **المسألة السابعة عشر** المشهور ان اعم القضايا هو الممكن العام
ويعنيه المطلق العام ولي فيه اشكال وذلك لان القضية الممكنة العامة اما
ان يكون الامكان محمولا فيها واما ان يكون الامكان جهة الحمل فان كان الامكان
محمولا فيها فهذه القضية في الحقيقة مطلقة عامة لانا اثبتنا محمولها وهو
ذلك الامكان لموضوعها وما بيّنا كيفية ذلك الاثبات ولا معنى للمطلق
العام الا ذلك واما ان كان الامكان جهة الحمل فلا بد وان يكون المحمول هو
ثبوت ذلك الشيء ما لا اذا قلنا بالامكان العام كل ج ب فان لم يكن هذا
الامكان محمولا لكان المحمول هو نفس الباء ومنصبه معناه ان الباء ثابت
للجيم بشرط ان لا يكون ممتنع الثبوت له وهذا الشرط كالهذيان
لان كل ما كان ثابتا للشيء لم يمتنع الثبوت له فكان اعتبار هذا الشرط
عبثا والله اعلم **المسألة الثامنة عشر** المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام
ان يكون سلب ام ثبوت لقائل ان يقول انه سلب محض لانه محمول على الامكان
الخاص والامكان الخاص سلب ينتج انه محمول على العدم والمحمول على العدم
عدم ينتج ان الامكان الخاص عدمي اما قولنا الامكان العام محمول على الامكان
الخاص فظاهر واما قولنا الامكان الخاص عدمي فلانه لو كان ثابتا لكان ممكنا
لذاته فكان امكانه زائدا عليه ولزم التسلسل واما قولنا المحمول على العدم
عدم فهو ايضا ظاهر لامتناع قيام الوجود بالعدم ولقائل ايضا ان يقول
المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام ان يكون هو انه لا يمتنع وجوده
فهو عبارة عن سلب الامتناع والامتناع عدم محض وسلب العدم ثبوت
فالامكان العام مفهوم ثبوتي ونحن نقول يستحيل ان يكون ثبوتيا لكنه ليس عدميا

للوجوب

للوجوب بالذات والامكان الخاص ولو كان جنسا لكان امتياز الوجوب
بالذات عن الامكان الخاص بفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب ممكن لذاته
فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات هذا خلف والله اعلم
المسألة التاسعة عشر اعلم انا قد استقصينا الكلام في الكلي الموجب
فلنذكر الآن شيئا من احكام الكلي السالب فنقول قد ذكرنا انا اذا قلنا كل
ج ب فمعناه اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان ان ذلك
الثبوت دائم او غير دائم او ضروري او ممكن بل المراد منه هو القدر
المشترك بين كل هذه الاقسام وهو اصل الثبوت مع قطع النظر عن تلك
الزوائد وهذا هو الموجبة المطلقة العامة واذا عرفت هذا في الموجبة
المطلقة العامة فافهم مثله في السالبة المطلقة العامة فاذا قلنا لا شيء
من ج ب كان معناه لا شيء من آحاد الجيم الا ويصدق عليه انه سلب عنه
الباء من غير بيان ان ذلك السلب دائم او غير دائم او بالضرورة او بالامكان
وعلى هذا التقدير فانه حق قولنا لا شيء من الناس بمتنفس وبضاحك
لانه لا واحد من الناس الا وسلب عنه التنفس والضحك في وقت ما
ومتى صدق السلب في وقت ما فقد صدق اصل السلب فهذا هو المراد
من السالبة المطلقة العامة واما في العرف فانه يفيد قيدا زائدا على
هذا المفهوم فقولنا لا شيء من ج ب يفيد ان المحمول دائم السلب في
جميع زمان حصول الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا
ونحن نسمي هذا السالبة العرفية العامة وعلى هذا التفسير فقولنا
لا شيء من الناس بمتنفس وضاحك يكون كاذبا والله اعلم بالصواب
المسألة العشرون السالبة الجزئية يعبر عنها بثلث عبارات فالعبارة
الاولى قولنا بعض الناس ليس بكاتب وهذا يشبه الموجبة المعدولة
لان بعض الناس موضوع وقولنا ليس بكاتب وهذا صريح في السلب

هو المحمول وعلى هذا التقدير
يكون القضية موجبة
معدولة وفي العبارة
[illegible]
ليس بعض
الانسان
بكاتب
صح

الجزئي والعبارة الثالثة قولنا ليس كل الناس بكاتب والمفهوم الاول من هذا
اللفظ انما هو سلب المحمول عن الكل ثم ان السلب عن الكل قد يكون لاجل السلب
عن بعض الاحاد وقد يكون لاجل السلب عن جميع الاحاد فالاول واجب
الاعتبار والثاني غير واجب الاعتبار فظهر ان المشكوك واكتفوا بالمتيقن
فقالوا معناه سلب الحكم عن البعض وعلى هذا التقدير فمفهوم الاول
هو سلب الحكم عن الكل وبواسطته يفيد سلب الحكم عن البعض واعلم انه
فرق بين قولنا ليس كل وبين قولنا كل يفيد سلب العموم وقولنا كل ليس
يفيد عموم السلب وهو بحسب التركيب اللفظي موجبة معدولة والله
اعلم المسألة الحادية والعشرون صدق السلب الجزئي لا يمنع من صدق السلب
الكلي والدليل عليه ان المنافاة بين السلب والايجاب فوق المنافاة بين
السلب والسلب واذا كان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع من ثبوت
الايجاب في الجزئي الآخر فبان لا يمنع من ثبوت السلب فيه كان اولى
ايضا فلو كان ثبوت السلب في جزئي يمنع من ثبوته في الجزئي الآخر لوجب
ان يكون السالبة الكلية كاذبة لانها تفيد حصول ذلك السلب في جميع
الجزئيات ولما لم يكن كذلك علمنا ان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع من
ثبوته في جزئي آخر ولا يقتضي حصول الايجاب في الجزئي الآخر واما الذين
قالوا ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فذلك مبني على
عرف مضطرب فان موضوع القضية اذا كان شخصا معينا لم يحصل هذا
الوهم فقولنا زيد قائم لا يوهم ان عمرا ليس بقائم واذا كان كليا اوهم ذلك
فانا اذا قلنا الفساق يحجبون عن الدخول على الامير اوهم ذلك ان الزهاد لم يحجبوا
عنه وبالجملة فالبحث عن احكام اللغات الخاصة ليس من شأن المنطقي والله
اعلم المسألة الثانية والعشرون القضية لا بد لها من جزئين يكون احدهما الموضوع
والآخر المحمول كقولنا زيد عالم وقد يحصل هذه القضية ويسمى ثنائية فان صرح فيها

باللفظة الدالة على الارتباط كقولنا زيد هو قائم سميت ثلاثية فان ذكر مع
ذلك لفظة دالة على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة سميت
رباعية كقولك زيد يجب ان يكون حيوانا فان قال قائل القضية قد يذكر
فيها ما يدل على كمية الحكم واللفظ الدال على هذه الكمية يسمى سورا وهو
في الايجاب الكلي قولنا كل وفي السلب الكلي لا شيء ولا واحد وفي الايجاب
الجزئي قولنا بعض وفي السلب الجزئي قولنا ليس بعض وبعض ليس وليس كل
وقد يذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على كمية الحكم وهي القضية
المهملة اذا ثبت هذا فنقول انهم سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ الدال
على الارتباط مذكورا وسموها رباعية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك
الارتباط مذكورا فلم لم يسموها خماسية اذا كان اللفظ الدال على كمية
الحكم مذكورا قلنا لان ذلك الارتباط معنى زائد على ذات الموضوع و
المحمول وكذلك الجهة ايضا مفهوم زائد على الارتباط فاما هاهنا السور
ليس امرا زائدا على ذات الموضوع فانا قلنا كل ج ب الموضوع فيه هو كل
واحد واحد من الجيمات فاما السور ليس امرا مغايرا لذات الموضوع
فظهر الفرق والله اعلم المسألة الثالثة والعشرون الترتيب الصحيح ان يكون
الموضوع مقدما في اللفظ ويكون المحمول مذكورا عقيبه لان الموضوع
هو الذات القائمة بالنفس والمحمول حكم من احكامها وحالة من احوالها
والعين مقدم على الحال فوجب تقديم الموضوع على المحمول في اللفظ
كقولنا الله معبودنا ومحمد نبينا اما لو عكسنا فانه يفيد في العرف حصر
ذلك المحمول في ذلك الموضوع كقولنا معبودنا الله ونبينا محمد واما
اللفظ الرابط فمكانه الطبيعي وجب ان يكون متوسطا بين الموضوع
والمحمول كقولنا زيد هو قائم لان هذا الارتباط نسبة بينهما فاللفظ الدال
عليه يجب ان يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحمول

واما الجهة فالمستعمل في لغة العرب ان يكون مقدمة على اللفظ الرابط فقولنا
زيد يجب ان يكون كاتبا هذا هو الكلام في الموجبات واما السوالب فالقضية
ان كانت خالية عن الجهة وجب ان يكون حرف السلب مقدما على اللفظ
الرابط فيقال زيد ليس هو بقايم وان تاخر عن اللفظ الرابط صارت القضية
موجبة معدولة كما بينا واما ان كانت موجهة وجب تقديم حرف السلب
على الجهة فاذا قلنا يجب ان يكون كذا كان نقيضه بان نقول ليس يجب ان
يكون كذا اما لو تاخر حرف السلب عن الجهة لم يكن ذلك مناقضا له بل ان
كان ذلك في مادة الامكان اجتمعا على الصدق كقولنا يمكن ان يكون
كذلك على ان لا يكون فان كان في مادة الوجوب امكن اجتماعهما على الكذب
كقولك يجب ان يكون ويجب ان لا يكون والله اعلم **المسألة الرابعة والعشرون**
في ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان ما ليس بخير ففيه عقد انه ليس بخير وفيه عقد انه شر
وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر لانهما قد يصدقان ولا عقد انه
ليس بشر لانهما قد يكذبان بل المنافي له عقد انه خير ولما ثبت ان المنافي لعقد
انه ليس بخير ليس الا عقد انه خير وجب ان لا يكون المنافي لعقد انه خير
الا عقد انه ليس بخير لانهما قد يكذبان بل المنافي له عقد انه خير ولما ثبت
بخير تحقيقا للمنافاة من الجانبين الحجة الثانية الخير انه خير وهو ذاتي وكونه
ليس بشر وهو عرضي له واعتقاد انه ليس بخير يرفع اعتقاد انه خير ورفع الامر
الذاتي واعتقاده انه شر يرفع اعتقاد انه ليس بشر وهو الامر العرضي
والرافع الامر الذاتي اقوى منافاة من الرافع الامر العرضي فيجب ان اعتقاد
انه ليس بخير اقوى معاندة من اعتقاد انه شر وذلك يدل على ما ذكرناه الحجة
الثالثة الشر لولا انه ليس بخير لما كان اعتقاده رافعا اعتقاد انه خير وذلك
يدل على ما ذكرناه والله اعلم **المسألة الخامسة والعشرون** في بيان طبقات التلازمات

فالطبقة الاولى للوجوب واجب ان يوجد ليس بواجب ان يوجد ممتنع ان لا
يوجد ليس ممتنع ان لا يوجد ليس بممكن العامي ان لا يوجد ممكن العامي ان لا
يوجد الطبقة الثانية للامتناع واجب ان لا يوجد ليس بواجب ان لا يوجد
ممتنع ان يوجد ليس بممتنع ان يوجد ليس بممكن العامي ان يوجد ممكن
العامي ان يوجد الطبقة الثالثة الامكان الخاص ممكن ان يكون ليس بممكن
ان يكون ممكن ان لا يكون ليس بممكن ان لا يكون وكل واحد من هذه الطبقات
الثلاثة متلازمة متعاكسة ونقايضها ايضا كذلك واما اللازم الذي
يكون اعم من الملزوم فالضابط فيه ان نقيض كل طبقة يكون لازما اعم
للطبقة الاخرى وذلك لان الطبقات لما كانت ثلثة كان نقيض كل واحد
منها يندرج تحته الباقيتان فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحدة
منهما بعينه يكون اعم منها وههنا اشكالات فالاول يقول القايل ان قولنا
واجب ان يوجد يلزمه انه ممتنع ان لا يوجد انما يصح لو كان المفهوم من
قولنا واجب ان يوجد مغاير للمفهوم من قولنا ممتنع ان لا يوجد لامتناع
كون الشيء لازما لنفسه لكنا لا نعقل من كون الشيء واجب الوجود الا انه
يمتنع عدمه واذا كان حد المفهومين عين الاخر بطل القول بجعل احدهما
لازما للاخر والجواب ان الوجوب عبارة عن التعين التام للموجودية والامتناع
عبارة عن التعين التام للمعدوم وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين
المفهومين السوال الثاني انكم ابيتم لقولنا واجب ان يوجد لازمين احدهما
قولنا ممتنع ان لا يوجد والثاني قولنا ليس بالممكن العامي ان لا يوجد وهو
انه ممتنع ان لا يوجد وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع ان لا يوجد وبين
قولنا ليس بالممكن العامي ان لا يوجد الا في اللفظ والمفهوم واحد وعلى
هذا التقدير فكيف يمكن ان يقال ان احدهما يلزم الاخر والجواب ان سوالكم
انما يتوجه اذا قلنا ان الامكان العام سلب ضرورة العدم اما ان قلنا انه

مفهوم نحو يلزم سلب ضرورة العدم فيها اندفع هذا السؤال والله
اعلم السؤال الثالث انكم ذكرتم في الطبقة الثانية ان قولنا ممكن ان يكون
يلزمه ممكن ان لا يكون وهذا ايضا مشكل لان هذا الكلام انما يستقيم في
الممكن الخاص واما اذا لم يكن كذلك فقولنا ممكن ان يكون بالامكان العام معناه
انه لا امتناع في وجوده ولا في عدمه فيكون المفهوم من قولنا يمكن ان لا يكون
جزءا من قولنا يمكن ان يكون واذا كان جزءا منه امتنع جعله لازما خارجيا
والله اعلم **قال الشيخ** النقيضان في الشخصيات هما قضيتان مختلفتان
بالايجاب والسلب بعد الاتفاق في معنى الموضوع والمحمول والشرط والاضافة
والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه ههنا مسائل **المسألة الاولى** في حد التناقض فنقول التناقض اختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احديهما صادقة
والاخرى كاذبة فالاختلاف كالجنس العالي لان الاختلاف قد يكون بسبب
التغاير في الموضوعات او المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف في
الايجاب والسلب ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب التنافي
كقولنا هذا متحرك هذا الجسم ساكن وقد يوجب التنافي ثم هذا الاختلاف
الواقع بالايجاب والسلب الموجب للتنافي قد يكون بحيث يوجب التنافي
العرضي كقولنا هذا انسان هذا الجسم حيوان فان التنافي انما حصل لان
قولنا ليس بحيوان يقتضي انه ليس بانسان وقد يوجب التنافي الذاتي كقولنا
هذا انسان هذا ليس بانسان والمراد من هذا التنافي انه يمتنع اجتماع
الطرفين على الصدق ويمتنع ايضا اجتماعهما على الكذب ثم ههنا بحث
وهو ان القضايا لا يخلو عن الوجوب والامتناع والامكان والصدق
في الوجوب انما يكون في الثبوت وفي الامتناع لا وجوبا في المستقبل فالمشهور
انه لا يتعين فيه الصدق والكذب لان احد الطرفين لو تعين فيه للصدق

والاخرى

الكذبية فحينئذ يصير الصادق واجب الوقوع والكاذب ممتنع الوقوع
فلا يبقى القدرة والاختيار البتة واعلم ان الصدقية والكذبية وصفان
حقيقيان في نفس الامر والوصف الحقيقي الثابت في نفس الامر يمتنع
قيامه بموصوف مبهم في نفس الامر لان المبهم في نفس الامر لا وجود له
في نفس الامر وما لا وجود له في نفسه يمتنع حصول غيره له فثبت ان
هذه الصدقية والكذبية لا بد لكل واحد منهما من محل معين ومتى كان الامر
كذلك كان القول بالجبر لازما قطعا فهذا هو الكلام في حد التناقض
المسألة الثانية في بيان شرائط حصول التناقض كلام الشيخ في
جميع كتبه يدل على ان التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية
وعندي انه يكفي في تحقق التناقض وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة
الزمان فاذا حصلت هذه الامور فقد حصل التناقض بين الايجاب والسلب
لان ثبوت الشيء المعين للشيء المعين في الزمان المعين ولا ثبوته له في غير
ذلك الزمان مما لا يجتمعان ولا يرتفعان اما سائر الامور المعدودة فداخلة
فيما ذكرناه اما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل فداخلان في وحدة
الموضوع وذلك يكون متحركا فقد صدقنا ايضا وذلك لان المحكوم عليه
بانه متغير هو الذات الموصوفة بالحركة والمحكوم عليه بانه غير متغير
هو الذات العارية عن الحركة فالموضوع في احدى القضيتين غير
الموضوع في الاخرى واما وحدة الجزء والكل فكذلك لانا نقول الزنجي اسود
في جلده ثم قلنا الزنجي ليس باسود اي في سنه كان تقدير الكلام جلد الزنجي
اسود وسن الزنجي ليس باسود وظاهر ان الموضوع في احدى القضيتين
غير الموضوع في الاخرى واما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل و
وحدة المكان فهي داخلة في وحدة المحمول فانا اذا قلنا زيد اب لبكر ليس
بابا لعمرو فالابوة في احدى القضيتين بالنسبة الى غير المسلوب في القضية

الاخرى بجهة شخص آخر فقد تغاير المحمولان واما وحدة القوة والفعل
فكذلك لانا اذا قلنا الخمر الذي في الدن مسكرة وعنينا ان لها صلاحية ان
توجب السكر عند ما يشربها الحيوان ثم قلنا انها ليست بمسكرة اي انها
غير موجبة للاسكار في الحال كان المحمول في القضية الاولى غير المحمول في
الثانية واما وحدة المكان فكذلك لانا اذا قلنا زيد جالس اي على الارض ليس
بجالس اي على السماء فلا شك في تغاير المحمولين فثبت بمجموع ما قررنا ان وحدة
الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان كافية واما الخمسة الباقية فهي
كالمكررة والله اعلم **قال الشيخ** التناقض في المحصورات ان يكون هذه
الشرائط موجودة ثم ان احدهما كلي والآخر جزئي **التفسير** قال مولانا افضل
العالم رحمه الله برهان هذا الشرط من وجهين الاول هو ان المتناقضين
هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ويمتنع ارتفاعهما معا فنقول اما الجزئيتان
فلا يمتنع اجتماعهما معا في بعض المواد كقولنا بعض الانسان كاتب بعض
الانسان ليس بكاتب وايضا بالضرورة بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ليس بانسان بالضرورة واما الكليتان فلا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد
على الكذب كقولك كل انسان كاتب ليس ولا واحد من الناس بكاتب فثبت
ان الجزئيتين لا يتناقضان واما الكليتين ايضا لا يتناقضان فلم يبق الا ان
يقال المتناقضان هما الكلي والجزئي الوجه الثاني في تقرير ذلك انا اذا
قلنا كل كذا كذا فنقيضه هو الذي يرفع هذه الكلية وقد عرفت انه يكفي
في ارتفاع الكلية حصول السلب الجزئي فثبت ان نقيض الموجب الكلي هو
السالب الجزئي واذا كان كذلك لزم ان يكون نقيض السالب الجزئي
هو الموجب الكلي ايضا ضرورة ان التناقض لا يحصل الا من الجانبين
فثبت بهذين الدليلين انه لا بد في حصول التناقض في الكليات من رعاية هذا
الشرط والله اعلم واعلم انا لما ذكرنا اقسام القضايا وجب ان نتكلم في نقيض

كل واحد منها على التعيين فنقول اما المطلقة العامة فنقول اذا قلنا كل ج
ب من غير بيان ان ذلك المحمول ثابت لذلك الموضوع دائما او لا دائما او بالوجوب
او لا بالوجوب بل ليس المذكور الا اصل الثبوت فنقول هذه الموجبة لا يناقضها
قولنا بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا لانه لا يمتنع ان يكون الايجاب
قد حصل في وقت والسلب حصل في وقت آخر وحينئذ صدق في ذلك الوقت فقد
صدق اصل الايجاب واصل السلب واذا لم يمتنع توافقهما على الصدق
فقد بطل كون احدهما مناقضا للآخر فثبت ان الايجاب المطلق لا يرتفع الا
السلب الدائم ثم نقول السلب ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة والى
الى السلب الدائم الخالي عن الضرورة ولا يمكن ان يقال نقيض الموجبة
المطلقة هو السالبة الدائمة مع الضرورة لاحتمال ان يكون الايجاب
المطلق كاذبا ويكون هذه السالبة الدائمة الضرورية ايضا كاذبة ويكون
الحق هو السلب الدائم الخالي عن الضرورة ولا يمكن ايضا ان يقال نقيض
الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة يعني ما ذكرناه
فلم يبق الا ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة من غير
بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة فاذا عرفت هذا
الكلام مطلقا فاعرف مثله في سائر المخصوصات والله اعلم واما الوجودية
اللاضرورية فاعلم ان معناها ان المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط ان لا
يكون ضروريا له فنقيضه اما بما يكذب اصل الثبوت وهو السلب الدائم
او الايجاب المتقيد بقيد الضرورة فنقيضه اما دوام المخالف او ضرورة
الموافق اما الوجودية اللادائمة فمعناها اثبات المحمول بشرط اللادوام
فلا جرم كان نقيضه اما بدوام السلب او بدوام الايجاب ويكون الدوام
معتبرا في الموافق والمخالف فان قيل ذكرتم في نقيض الوجودية اللاضرورية
ان نقيضها اما المخالف الدائم او الموافق الضروري وذكرتم هاهنا ان نقيضها

هو المخالف للدائم والموافق للدائم فالفرق قبل الخوض في بيان هذا
الفرق لابد من تقديم مقدمتين احديهما ان الحكم الدائم اما ان يكون دائما
في الايجاب والسلب وعلى التقديرين فاما ان يكون مع الضرورة او لا مع
الضرورة فالمجموع اربعة المقدمة الثانية ان القضية التي يطلب نقيضها
ان كانت موجبة فالذي يكون موجبا من هذه الاربعة هو الذي نسميه
بالموافق والذي يكون سالبا هو الذي نسميه بالمخالف وان كانت سالبة
فالامر بالعكس اذا عرفت هذا فنقول الموجبة الوجودية اللادائمة هي التي
حكمنا بان ثبوت محمولها لموضوعها مشروط بشرط اللادوام وكل ما كان
دائما كان خارجا عنه وقد ذكرنا ان الدائم قد يكون في السلب والايجاب وعلى
التقديرين فاما مع الضرورة او لا مع الضرورة فيكون هذه الاربعة كلها
خارجة عن الوجودية اللادائمة فلهذا قلنا ان الوجودي اللادائم الموجب
يعتبر في نقيضه الدوام سواء كان موجبا موافقا في الكيف وكان سالبا
مخالفا في الكيف واما الموجبة الوجودية اللاضرورية فقد دخل فيها اللادائم
وقد دخل فيها ايضا الدائم الخالي عن الضرورة فقد دخل من الاقسام الاربعة
التي للدائم قسم واحد فيه وهو الموافق الخالي عن الضرورة فبقي الخارج
عنه الموافق الضروري والمخالف الدائم سواء كان ذلك الدوام مع الضرورة
او لا مع الضرورة فلهذا قلنا ان الوجودي اللاضروري الموجب يعتبر في
نقيضه الدوام في الجزء المخالف والضرورة في الجزء الموافق اما المطلقة
العرفية فاذا قلنا كل ج ب وعنينا ثبوت الباء للجيم في جميع زمان وجود
ج فقد اعتبرنا قيدين احدهما اصل ثبوت المحمول للموضوع وذلك يناقضها
السالبة الدائمة وثانيهما اثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف
الموضوع وذلك يناقضه لا دوامه له فعلى هذا نقيض هذه القضية لا
يحصل الا بان لا يوجد المحمول البتة في شيء من زمان ثبوت زمان وجود الموضوع

اوان

او ان وجد لكنه لا يدوم بدوام وصفه الموجبة العرفية اللادائمة لما كان
معناها انما يتحقق عند اجتماع امور ثلثة اولها اصل الايجاب وثانيها
الدوام في كل زمان ثبوت وصف الموضوع وثالثها اللادوام في كل زمان
ذات الموضوع كان كذبها اما بكذب اصل الايجاب وهو الدوام في السلب
او بما يكذب الدوام بدوام في وصف الموضوع او بما يكذب اللادوام بحسب
الذات فنقيض قولنا كل ج ب بهذا المعنى لا يصدق الا اذا صدق سلب
المحمول عن بعض الموضوع دائما او ايجابه له دائما او سلبه عنه في بعض اوقات
وصف الموضوع الضرورية المطلقة ان رفعت ضرورة الثبوت بقي اما
ضرورة العدم او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما هو انه يمكن ان لا يكون
بالامكان العام وان رفعت ضرورة العدم بقي اما ضرورة الوجود او الامكان
الخاص والقدر المشترك بينهما هو انه يمكن ان لا يكون بالامكان العام الضرورية
المشروطة اذا قلنا بالضرورة كل ج ب ما دام ج فقد اعتبرنا اصل الثبوت مع قيد
الضرورة ومع دوام هذه الضرورة بدوام وصف الموضوع فلا جرم كان رفعها
برفع احد هذه القيود وذلك اما بان لا يثبت ذلك المحمول عند حصول
وصف الموضوع البتة وان ثبت لكن في بعض اوقات دون البعض وان
ثبت في كل الاوقات لكن بدوام خالي عن الضرورة الضرورية المشروطة بشرط
اللادوام معناها انه الذي يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ولا يكون
ضروريا بحسب ذات الموضوع فلا جرم كان رفعه اما بدوام السلب او بجواز
عدمه عند حصول الوصف او بجواز حصوله عند عدم ذلك الوصف
الضرورية الوقتية لما تعين الوقت كان نقيضها برفع الضرورة عن ذلك
الوقت الضرورية المنتشرة نقيضها برفع الضرورة عن كل الاوقات
الدائمة نقيضها اللادائم المحتمل للمخالف الدائم وللموافق اللادائم الممكنة
العامة انها مشتملة على احدى الضرورتين مع الممكن الخاص وكان الخارج

عنها هو الضرورية الاخرى الممكنة الخاصة فقولنا ليس بالامكان الخاص يلزمه
اما ضرورية الايجاب وضرورية السلب والله اعلم **قال الشيخ** العكس تصيير
الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق
والكذب بحاله **التفسير** قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه الحد يجب ان
يدخل فيه جميع انواع المحدود وعكس المتصلة غير داخل في هذا الحد **قال**
الشيخ الكلية السالبة ينعكس مثل نفسها **التفسير** قال مولانا افضل مفخر
بني آدم رضي الله عنه ان الشيخ بين في اكثر كتبه ان السالبة المطلقة العامة
لا ينعكس البتة والذي خصصه في هذا الباب ذات السالبة الوقتية والمنتشرة
كل واحد منهما داخلتان تحت الوجودية اللادائمة وهي داخلة تحت الممكنة
الخاصة وهي داخلة تحت المطلقة العامة وهي داخلة تحت الممكنة العامة
لكن الوقتية والمنتشرة لا ينعكسان فانه يصح ان يقال لا شيء من الانسان
بمتنفس ولا يصح ان يقال لا شيء من المتنفس بانسان بل لبعض المتنفس
انسان بالضرورة واذا ثبت في الاخص انه لا يقبل العكس فالاعم ايضا يجب
ان لا يقبل العكس فثبت بهذا البرهان ان هذه السوالب الستة لا يقبل
العكس واحتج القائلون بان السالبة المطلقة العامة ينعكس مثل نفسها
بان قالوا اذا صدق قولنا لا شيء من ج ب وجب ان يصدق لا شيء من ب ج
والا فليصدق نقيضه وهو ان بعض ب ج الا ان هذا باطل لثلثة اوجه
احدها بالافتراض وهو انه اذا كان بعض ب ج فيمكننا ان نفرض شيئا معينا
ويكون هو موصوفا بانه ب وبانه ج فذلك الجزء ب وكان حقا ان لا شيء من
ج ب وثانيها انه لما صدق بعض ب ج فيضم اليه السالبة الكلية وهي
قولنا ولا شيء من ج ب ينتج فبعض ب ليس ب هذا خلف وثالثها ان الموجبة
الجزئية ينعكس مثل نفسها فلما صدق بعض ب ج صدق بعض ج ب
فقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف والجواب ان هذا الخلف الذي التزمتموه

العالم

ليس

ليس بخلف على الحقيقة لانا بينا ان المطلقتين العامتين لا يتكاذبان فيجوز
ان يجتمع قولنا كل ج ب مع قولنا لا شيء من ج ب على الصدق وعلى هذا التقدير
فانه يزول السؤال واما السوالب الستة الباقية فالضرورية تنعكس سالبة
ضرورية لما تقرر في بداية العقول ان احد الشيئين اذا استحال حصوله
مع الآخر استحال حصول الآخر معه واما المشروطة العامة فتنعكس كنفسها
لانه لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين ويكون البيان
فيها بعينه كما في الضرورية المطلقة واما المشروطة الخاصة فهي تنعكس
مشروطة عامة لما سبق تقريره في نعكس العرفية الخاصة عرفية عامة
واما المطلقة العرفية العامة السالبة فهي ينعكس سالبة دائمة والدليل
المذكور في ان السالبة المطلقة العامة ينعكس كنفسها قائم هنا والخلاف
لازم ولسلم هذا البرهان يظهر ان عكس السالبة الدائمة دائمة واما المطلقة
العرفية الخاصة وهي قولنا لا شيء من ج ب لا دائما بل ما دام ج فقال
بعضهم انها تنعكس مطلقة عرفية عامة لانه يصدق لا شيء من الكاتب بساكن
لا دائما بل ما دام كاتبا ولا يصدق لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما بل ما دام
ساكنا فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب ما دام موجودا وهو
الارض وقال الآخرون انها تنعكس كنفسها قال والدليل عليه انه لو كان
عكسها دائما لكان عكسها وهو الاصل دائما لان عكس الدائم دائم وعكس
العكس هو الاصل فيلزم ان يكون اللادائم دائما هذا خلف واعلم ان معنى
قولنا ان السالبة الدائمة ينعكس كنفسها سوا لا وهو ان يقول المختار
عند الشيخ ان الموجبة الضرورية قد ينعكس في بعض المواد ممكنة خاصة
وفي مواد اخرى تنعكس ضرورية فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو
الممكنة العامة وانما قلنا ان الموجبة الضرورية قد ينعكس في بعض المواد
ممكنة خاصة فان قولنا كل كاتب انسان مقدمة ضرورية مع عكسها وهو قولنا

بعض الناس او كل الناس كاتب قضية ممكنة خاصة لا ضرورية فانه لا ضرورة
في كون احد من الناس كاتبا لا دائما ولا في شيء من الاوقات فهذا كلام قريب في
الكتب واتفق المتأخرون على صحته وعندي هذا اقرب لما ثبت انه لا ضرورة
في كون احد من الناس كاتبا لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط بل كان
قولنا الانسان كاتب من باب الممكن الاخص وهو الممكن العاري عن جميع
جهات الضرورة فعند هذا نقول كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
محال فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما فبتقدير هذا الفرض يصدق
قولنا دائما لا شيء من الناس بكاتب فهذه سالبة دائمة مع ان عكسها ليس
بحق بل الحق ان كل كاتب انسان بالضرورة وهذا يقتضي الجزم بان السالبة
الدائمة لا يجب ان تنعكس سالبة دائمة فان نازع منازع في هذا المثال فنجيبه
بان نجعل هذا الكلام كليا وهو انه ليس يستبعد فرض شيئين يكون احدهما
مشروطا بالآخر ويكون الآخر جائز الانفكاك عن الاول مثل الحيوة والالم
فان الاول مشروط بالحيوة والحيوة لا يمتنع تقررها منفكة عن الالم واذا
كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا دائما لا شيء من الحيوان بمتألم مع ان
عكسه وهو قولنا كل متألم حيوان موجبة ضرورية فهذا سر لا بد من
التأمل فيه والله اعلم قال الشيخ الموجبة الكلية والجزئية فلا يجب ان
تنعكسا كليتين التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه هاهنا مسائل
ثلثة المسألة الاولى في ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها كلية اعلم ان
العلة في ان عكس الموجب الكلي لا يجب ان يكون كليا وفي ان السالب الجزئي
لا يجب ان ينعكس شيء واحد وهو ان المحمول يمكن ان يكون اعم من الموضوع
فاذا كان كل خاص يصدق عليه العام لم يلزم ان يصدق على كل ذلك العام
ذلك الخاص والا بطل العموم وايضا اذا صدق سلب الخاص عن بعض
العام لم يلزم ان يصدق سلب العام عن بعض الخاص والا بطل العموم ثم

ان العلة في قولنا الموجبة
الكلية لا يجب ان تنعكس
كلية وفي قولنا
السالبة الجزئية لا
يجب ان تنعكس
شيئا واحدا وهو
احتمال كون
المحمول
اعم

من الموضوع

من الموضوع المسألة الثانية في بيان ان الموجب سواء كان كليا او جزئيا فانه
يجب ان ينعكس جزئيا وبرهانه انه اذا كان كل هذا او بعض هذا ذاك فقد حصل
بين هذا وبين شيء من ذلك ملاصقة ومجاورة وكما ان هذا قارن شيئا من ذلك
قارن شيئا من هذا لان المقارنة لا تحصل الا من الجانبين فهذا القدر يفيد
ان شيئا من ذلك قارن هذا فاما ان كله هل قارن هذا فذاك غير معلوم
لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع فلا جرم اخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك
فقلنا الموجبة سواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية المسألة الثالثة
في بيان جهة عكس الموجبة فنقول ان جميع القضايا الموجهة الموجبة
تنعكس موجبة ممكنة عامة لان اقوى الموجبات هو الموجبة الضرورية كقولنا
كل كاتب بالضرورة انسان وكل متألم فهو بالضرورة حيوان ثم عكسها في
هذا المثال هو الامكان الخاص وقد يكون عكس الضرورية ضرورية كقولنا
كل انسان ناطق وكل ناطق انسان واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم
الاحتمالين وهو الامكان العام فثبت ان عكس الموجبة الضرورية هو
الممكن العام اذا عرفت هذا فنقول الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطة
العامة الداخلة تحت العرفية العامة الداخلة تحت المطلقة العامة الداخلة
تحت الممكن العام فيجب ان يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام واما
سائر القضايا اعني الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والعرفية
الخاصة والمشروطة الخاصة والممكنة الخاصة فعكس الكل ايضا ممكنة
عامة لان الضرورية مع كمال قوتها لما كان عكسه ممكنا عاما ففي هذه القضايا
مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان لان يكون عكسها ممكنا عاما ففي هذه
القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان لان يكون عكسها ممكنا عاما
كان اولى والله اعلم الفصل الرابع في [illegible] قال مولانا
افضل العالم رضي الله عنه [illegible] فاما الذي يكون احدهما ثابت

الاخص او لا يكون فان كان الاول فاما ان يستدل بالاعم على الاخص وهو القياس
او بالاخص على الاعم وهو الاستقراء واما ان لا يكون احدهما اعم من الاخر فهو
التمثيل مثال القياس ما اذا اردنا ان نبين ان الانسان محدث قلنا الانسان جسم
وكل جسم محدث فكذا الشيء يثبت الحدوث للانسان لاجل ان الحدوث ثابت
للجسم الذي هو اعم من الانسان ومثال الاستقراء قولنا الحيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ بدليل ان الانسان والفرس والثور هكذا يكون
فاستدل بثبوت هذا الحكم في هذه الحيوانات على ثبوته في كل حيوان ومثال
التمثيل قولنا السماء متشكلة فيكون محدثة قياسا على البيت فهذا بيان حصر
الحجج في هذه الثلثة فاما بيان ان الاستقراء والتمثيل ضعيفان فسيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى قال الشيخ القياس قول مؤلف من اقوال اذا سلمت
لزم عنها لذاتها قول اخر التفسير قال مولانا افضل العالم رضي الله عنه
اعلم ان كتاب ايساغوجي يبحث عن المعاني المفردة التي هي المعقولات الثانية
وكتاب قاطيغورياس يبحث عن المعاني المفردة التي هي المعقولات الاولى وهذا
الباب كالغريب عن المنطق واما كتاب باري ميناس فهو يبحث عن التركيب
الاول وهو القضية واما كتاب انولوطيقا فهو يبحث عن التركيب الثاني فان
القياس لا يتالف الا من مقدمتين لا ازيد ولا انقص واذا كان كذلك
فقوله مؤلف من اقوال المراد من الاقوال المقدمتان واما قوله اذا سلمت لزم
عنها قول اخر فمعناه ان تلك المقدمات يكون بحيث اذا سلمها العقل لزم
ان يسلم النتيجة فهذا الاستلزام واللزوم انما اعتبرناه في الادراكات العقلية
لا في الالفاظ اللسانية واعلم انه يتفرع على هذا الحد مسالة شريفة وهي ان
مذهب ارسطاطاليس ان القياس الاستثنائي محتاج الى الاقتراني الحملي و
الاقتراني الحملي غني عن الاستثنائي قال الشيخ الدليل عليه انا اذا قلنا اذا كان
كذلك كان كذا فوضعنا انه انتج لكنه غير المقدم لا انتج عين التالي او نقيض

التالي لا انتج نقيض المقدم لكن استثناء المقدم يكون قضية حملية او نفيه
بالاخرى الى الحملية وكذا استثناء نقيض التالي فنقول الحملية ان كانت
بديهية كان هذا القياس لغوا لانه متى علمت ان الملزوم للشيء موجود
علمنا ان الشيء موجود ولا حاجة فيه الى القياس وحتى علمنا ان اللازم معدوم
علمنا ان الملزوم معدوم فلا حاجة فيه الى القياس فثبت ان القياس الاستثنائي
انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية المستثناة اعني عين المقدم او نقيض
التالي مشكوكة ومتى كانت هذه الحملية مشكوكة لم تصر معلومة الا بقياس
مركب من مقدمات حملية فثبت ان القياس الاستثنائي لا يتم الا بالقياس الحملي
واما القياس الاقتراني الحملي فغني عن القياس الاستثنائي فثبت ان الاقتراني
الحملي مقدم على الاستثنائي ولقائل ان يقول ان هذا الذي ذكرتموه للقياس
يقتضي ان يكون القياس الاستثنائي مقدما في الرتبة على الاقتراني الحملي وذلك
لانكم سلمتم ان الملزوم للنتيجة هو القياس الاستثنائي والمتمسك بالقياس
الحملي كانه يقول هذا القياس الحملي ان كان حقا كانت النتيجة حقة لكن هذا
القياس الحملي حق فالنتيجة حقة فثبت ان القياس الاقتراني الحملي لا ينتج الا بقوة
القياس الاستثنائي فوجب ان يكون الاستثنائي مقدما في الرتبة والقوة على
الحملي فهذا اشارة الى بعض مباحث هذه المسالة والاستقصاء فيها مذكور
في المنطق الكبير قال الشيخ القياس منه اقتراني ومنه استثنائي التفسير
قال مولانا رضي الله عنه بيان هذا الحصر ان القياس اما ان يكون النتيجة
او نقيضها مذكورا فيه بالفعل او لا يكون والاول هو الاستثنائي والثاني هو
الاقتراني فانك اذا قلت ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان قلت لكنه انسان
انتج فهو حيوان فهذا بعينه كان مذكورا في المقدمة الشرطية وان قلت
لكنه ليس بحيوان انتج فهو ليس بانسان فهذه النتيجة ما كانت مذكورة في
تلك الشرطية الا ان نقيضها كان فيها مذكورا واما اذا قلت كل جسم مؤلف

وكل مؤلف حادث حتى انتج كل جسم محدث فهذه النتيجة بصريحها ما كانت
مذكورة في ذلك القياس فصح ما ذكرناه من الحصر والله اعلم والاقترانات
في الحمليات ثلثة اشكال وقال الشيخ رضى الله عنه ههنا مسائل
المسالة الاولى القياسات الاقترانية على ستة اقسام لانها قد تكون من الحمليات
الساذجة ومن المتصلات الساذجة ومن الحمليات والمتصلات ومن الحمليات
والمنفصلات ومن المتصلات والمنفصلات والاصل في هذا الباب هو
الحمليات لاسيما وقد بينا انه لا تفاوت بين الحمليات وبين الشرطيات الا في
مجرد العبارة ولهذا السبب فان المعلم الاول ما تكلم في هذه القياسات
الشرطية وما اقام لها وزنا والشيخ زعم ان المعلم الاول كان قد افرد لها
كتابا الا انه ضاع وما نقل الى العربية ثم زعم الشيخ انه تكفل باستخراجها
والاغلب على الظن ان الحكيم الاول علم انه لا تفاوت بين الشرطيات وبين
الحمليات الا في مجرد الالفاظ فلهذا لم يلتفت اليها وما اقام لها وزنا البتة
والله اعلم **المسالة الثانية** اعلم ان التقسيم الذي تذكر به ان الاشكال
القياسية تارة تذكر على وجه يكون الاشكال القياسية ثلثة وتارة على
وجه يكون الاشكال القياسية اربعة اما الاول وهو الذي ذكره المعلم
الاول فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في
الاخرى وهو الشكل الاول او يكون محمولا فيهما وهو الشكل الثاني او يكون
موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث واما الوجه الثاني وهو الذي ذكره الشيخ
فقال الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الاول
واما ان يكون محمولا فيهما وهو الثاني واما ان يكون موضوعا فيهما وهو الثالث
واما ان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الرابع واما الناظرون
لظاهر كلام المعلم الاول فقالوا انك اذا قلت كل جسم مؤلف وكل مؤلف
حادث فهذا هو الشكل الاول اما اذا قلت كل مؤلف محدث ثم قلت بعده وكل

جسم



جسم مولف فهذا هو الشكل الاول لانه لا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتاخير
في محض اللفظ ومجرد العبارة ومعلوم ان ذلك مما لا تاثير له في الامور
العقلية والله اعلم وايضا فانا سنبين ان الكبرى فوق المقدمتين في القضية
الانتاج واذا كان الامر كذلك كان تقديمها اهم فاوجب واذا ثبت هذا
الحكم كان اندراج الاصغر تحت الاوسط امرا مشغولا به فيجب ان تقديم
الكبرى على الصغرى يحتمل ان يكون لهذا الغرض وهذا المطلوب على هذا
التقدير وجب ان لا يختلف الحال البتة بسبب هذا التقديم والتاخير
واما الناظرون لظاهر هذا الكلام فما رأيت لهم فيه وجها الا انى كلفت
له فيه وجها فقلت القياس الطبيعي هو الشكل الاول فانه ينتقل العقل
من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط الى الاكبر فهذا هو الترتيب الطبيعي
فان بقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى فحينئذ يحصل الشكل الثاني
فلاجل هذا فان الشكل الثاني يرتد الى الاول بعكس الكبرى وان بقينا الكبرى
بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث ولاجل هذا فان الشكل الثالث
يرتد الى الاول بعكس الصغرى والكبرى معا حصل الشكل الرابع ويقع الاوسط
على الطرفين ويقع الطرفان في الوسط فالحاصل ان التغيير عن النظم الطبيعي
في الشكل الثاني وفي الشكل الثالث ما وقع الا في مقدمة واحدة واما في هذا
الشكل فانه وقع في كلا المقدمتين وهذا هو المراد من قول الشيخ ان هذا
الشكل الرابع انما لم يذكر لتضاعف الكلفة فيه **المسالة الثالثة** اتفق الظاهريون
على انه متى كان الاوسط منكرا كانت النتيجة لازمة وظاهر كلامهم يشعر بانه
اذا لم يتكرر الاوسط لم يلزم النتيجة واعلم ان صدق قولنا كلما كان الاوسط
منكرا كانت النتيجة لازمة لا يوجب انه كلما كانت النتيجة لازمة كان
الاوسط منكرا لما علمت ان الموجبة الكلية لا تنعكس كلية وايضا فقد يلي
تركيبات منتجة مع ان الاوسط فيها غير منكر وذلك في مواضع احدها

انهم افردوا فصلا في مقدمة كتاب قاطيغورياس ولقبوه بالفصل المشتمل
على تركيبات بين المقول على الموضوع وبين الموجود في الموضوع قالوا هذه
التركيبات اربعة احدها اذا حمل شيء على موضوع وحمل ذلك الموضوع على
موضوع آخر كما اذا حمل الجسم على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فهاهنا
يلزم حمل الجسم على الانسان فهاهنا الاوسط غير متكرر وثانيها اذا حصل
شيء في شيء ثم حمل ذلك الثاني على ثالث فهاهنا قالوا لا يلزم كون الاول
محمولا على الثاني لكنه يلزم ان يكون حاصلا في ذلك الثالث كقولنا البياض
موجود في الجسم والجسم محمول على الحيوان فهاهنا لا يجب ان يكون البياض
محمولا على الحيوان لكنه ينتج ان البياض موجود في الحيوان وثالثها وهو عكس
الثاني وهو كقولنا اللون على البياض والبياض في الجسم فهذا لا يوجب ان
يكون اللون محمولا على الجسم لكنه ينتج ان اللون حاصل في الجسم ورابعها
ان يكون الشيء موجودا في موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا في موضع
آخر وهذا كما اذا قام عرض بعرض ثم ذلك العرض حصل في جوهر اذا عرفت هذا
فنقول سلموا في الصور الثلثة الاخيرة انها منتجة مع ان الاوسط فيها غير
متكرر فانك اذا قلت البياض موجودة في الجسم فالمحمول هو قولك في الجسم
ثم اذا قلت والجسم مقول على الحيوان فما هو تمام المحمول في احدى المقدمتين
ليس هو تمام الموضوع في المقدمة الثانية بل بعضه وكذا القول في التركيب
الثالث والرابع فثبت ان القوم قد سلموا ان الانتاج قد يحصل وان لم يكن الاوسط
متكررا والموضع الثاني قياس المساوات وهو قولنا آ مساو لب وب مساو
لج فالمحمول في الصغرى هو قولنا مساو لب والموضوع في الكبرى هو قولنا
ب فهاهنا تمام المحمول في الصغرى ما صار موضوعا في الكبرى فالاوسط هاهنا
غير متكرر والموضع الثالث انا اذا علمنا ان الالف مستلزم الباء وعلمنا ان الباء
مستلزم الجيم علمنا لا محالة ان الالف مستلزم الجيم واذا علمنا ان الدرة في الحقة

فالحقة

في الصندوق علمنا ان الدرة في الصندوق فثبت ان كون الاوسط غير متكرر
لا يمنع من الانتاج والله اعلم بالصواب **المسألة الرابعة** اعلم انه لا بد من
حصول الصغرى والكبرى معا ليحصل النتيجة فيكون كل واحد منهما جزءا
للعلة الا ان الكبرى اقوى الجزئين في هذا الايجاب ويدل عليه وجوه الاول
ان الصغرى معناها ان كل ما صدق عليه الاصغر فانه ثبت له الاوسط وهذا
القدر من الكلام لا تعرض فيه لثبوت الاكبر للاصغر واما الكبرى فمعناها
ان كل ما ثبت له الاوسط فقد ثبت له الاكبر والاصغر احد الاشياء التي
ثبت له الاوسط كان القول الدال على ثبوت الاكبر لكل ما ثبت له الاوسط
متناولا للاصغر بالقوة القريبة من الفعل فثبت ان اشعار الكبرى بالنتيجة
اقوى من اشعار الصغرى فان قال قائل اذا كان كل ما صدق عليه الاصغر
صدق عليه الاوسط لزم ان يصدق على الاصغر كل ما يصدق على الاوسط
فلما كان الاكبر احد الاشياء التي صدقت على الاوسط لزم صدقه ايضا على
الاوسط الاصغر فثبت ان الكبرى كما انها مشعرة بالنتيجة فكذلك الصغرى
مشعرة بها ايضا فالحاصل ان الكبرى دلت على ان الكبرى حاصل لكل ما حصل
له الاوسط فلما كان الاصغر احد الامور التي حصل لها الاوسط كان الحكم بالاكبر
على الاوسط حكما بالقوة على الاصغر والصغرى لما دلت على حصول الاوسط
للاصغر كان ذلك حكما بالقوة على ان كل ما كان محمولا على الاوسط فانه ايضا
محمولا على الاصغر فيلزم منه ايضا حمل الاكبر على الاصغر فثبت انه لا تفاوت
بين الجانبين الجواب ان هذا الاشعار في جانب الكبرى كلما ثبت له الاوسط
فانه ثبت له الاكبر كان معناه ان كل واحد من الامور التي حصل له
الاوسط فانه يحصل الاكبر ولما كان الاصغر احد تلك الامور كان الاصغر
مندرجا تحت هذا اللفظ اما في جانب الصغرى فاللفظ انما يدل على حصول
الاوسط للاصغر ولا دلالة فيه على حصول محمولات الاوسط للاصغر وان

كان ذلك لا لانه في نفس الامر فالحاصل ان اللزوم العقلي حاصل في جانب الكبري
الكبري مخصصة بالدلالة المقطية من بعض الوجوه فظهر الترجيح الوجه
الثاني في بيان التفاوت وهو ان عند كذب الكبري بالكلية يمتنع بقاء النتيجة
فكانت الكبري اقوي بيان الاول انا اذا قلنا كل انسان ناطق وكل ناطق جماد
فهذه الكبري كاذبة بالكلية والحق في نفس الامر هو انه لا شيء من الناطق بجماد
فحينئذ يكون القياس الحق في نفس الامر هكذا كل انسان ناطق ولا شيء من
الناطق بجماد ينتج فلا شيء من الانسان بجماد واذا ثبت ان هذا هو الحق فحينئذ
يمتنع ان يحصل قياس اخر ينتج ان كل انسان جماد فثبت انه متى كانت الكبري
كاذبة بالكلية امتنع كون تلك النتيجة صادقة اما اذا كانت الصغري كاذبة
بالكلية لم يمتنع ان يكون النتيجة صادقة مثاله اما اذا قلنا كل انسان فرس
وكل فرس حيوان فهاهنا الصغري كاذبة بالكل ولم يلزم منه كذب النتيجة
فثبت ان الكبري ان كانت كاذبة بالكلية امتنع كون النتيجة صادقة وان
كانت الصغري كاذبة بالكلية لم يمتنع كون النتيجة صادقة فثبت ان قوة
الكبري اقوي واكمل والله اعلم المسالة الخامسة سبق العلم بالمقدمتين
على العلم بالنتيجة سبق بالذات لا بالزمان برهانه ان العلم بالمقدمتين معا
علة تامة للعلم بالنتيجة والعلة التامة لا يسبق المعلول الا بالذات والله
اعلم المسالة السادسة المختار عندي ان العلم بالمقدمتين القريبتين علة
تامة لحصول العلم بالنتيجة ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بامر
ثالث وذكر الشيخ في جميع كتبه انه لا بد من شيء آخر قال في الشفا في الفصل
الذي ذكر فيه انه كيف يمكن ان نعلم الشيء ونجهل معا ان وجودهما بين المقدمتين
في النفس لا يكفي في حصول العلم بالنتيجة بل لا بد مع ذلك من تاليف مخصوص
يكون النفس مراعية كذلك التاليف معتبرة اياه فاذا ثبت هذا فنقول ان المطلوب
فانه يحصل هذا الاعتبار لم يحصل العلم بالنتيجة مثاله انا من نعلم ان هذه بغلة

ونعلم ان كل بغلة عاقر فاذا لم نجمعهما معا في الذهن خطر ببالنا امكان بطن
مع ذلك ان في بطن هذه البغلة جنينا فثبت ان العلم بالمقدمتين لا بد من رعاية
كيفية اندراج الصغري تحت الكبري هذا ما ذكره الشيخ فالحق لانا الذي
يدل على صحة ما قلناه ان تاليف الصغري مع الكبري اما ان يكون ماهية
مغايرة لماهية الاصغر والاوسط والاكبر ولانتساب كل واحد منها الى
الآخر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فحينئذ يحصل اسناد ذلك
المغاير الى تلك الامور الثلاثة مقدمة ثالثة فحينئذ يصير القياس القريب
مركبا من مقدمات ثلثة وايضا وتاليف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين
امر مغاير لتلك الاربعة فحينئذ يحدث بسببه مقدمة رابعة فيكون الاول
فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو باطل واما ان كان الحق هو الثاني وهو
ان تاليف الصغري مع الكبري ليس ماهيته مغايرة لتلك الحدود الثلثة فحينئذ
لا يحصل منه تصور مغاير واذا لم يحصل التصور المغاير لم يحصل التصديق
المغاير لكن العلم اما تصور واما تصديق فاذا لم يوجد واحد منهما امتنع ان
يحصل هناك تصور زائد والله اعلم واما قوله ان الانسان قد يعلم ان هذه
بغلة وان كل بغلة عاقر ثم يشك في ان هذه البغلة هل هي حامل ام لا فجوابه
ان عند حصول الحدين هما بين المقدمتين نقطع بحصول هذا الشك
فاما عند حصولهما معا في الذهن فلا نسلم ان حصول هذا الشك ممكن والله
اعلم قال الشيخ الشكل الاول لا ينتج الا ان يكون الصغري موجبة والكبري
كلية التفسير قال مولانا رضي الله عنه هاهنا مسايل المسالة الاولى اعلم انه
اذا لم يكن الصغري موجبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا يكون الحكم
المحكوم به على الاوسط متعديا الى الاصغر واذا لم يكن الكبري كلية احتمل ان
يكون البعض الذي جعل موضوعا للاكبر غير البعض الذي جعل محمولا على
الاصغر وحينئذ لا يلزم ثبوت الاكبر للاصغر اما اذا كانت الصغري موجبة

دخل كل الاصغر او بعضه تحت الاوسط فاحكم على ذلك الاوسط بايجاب او
سلب تعدى ذلك الحكم الى كل ما دخل تحت ذلك الاوسط والله اعلم بالصواب
المسألة الثانية قوله هذا الشكل لا ينتج الا ان يكون الصغرى موجبة فيه
بحث وذلك لان الشيخ بين في ساير كتبه ان كل قضية يصدق سلبها مع
ايجابها لو يمتنع جعل سالبها صغرى هذا الشكل وذلك في الممكنة الخاصة
وفي الوجودية اللادائمة وفي الوجودية اللاضرورية وذلك لان صدق
السالبة في هذه القضايا يستلزم صدق الموجبة فيها فمتى صدقت
الايجاب فقد انعقد القياس ونازع قوم فيه وقالوا المنتج هو الموجبة
لا السالبة والانصاف انه ان اريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات فذلك
هو الموجبات لا السوالب وذلك لان السوالب انما انتجت لان صدقها يستلزم
صدق موجبها وعند حصول الايجاب يحصل اندراج الاصغر الاوسط
فكانت السوالب منتجة لا لنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات وان اريد
به انه يلزم من صدق هذه السوالب صدق تلك النتيجة سواء كان
ذلك الانتاج ابتداء او بواسطة فهذه السوالب ليست منتجة والله
اعلم بالصواب قال الشيخ ويكون العبرة في الكيفية اعني الايجاب والسلب
وفي الجهة اعني الضرورة وغير الضرورة بالكبرى التفسير قال مولانا
افضل العالم رضي الله عنه هاهنا مسائل المسألة الاولى قوله العبرة في
الايجاب والسلب بالكبرى فيه بحث وذلك لان هذا الكلام مخالف للكلام
المشهور من ان النتيجة يتبع اخس المقدمتين وايضا فهذا الكلام انما يتم
لو امكن في الصغرى ان يكون سالبة تارة وموجبة اخرى وكذلك الكبرى
يمكن ان يكون سالبة تارة وموجبة اخرى حتى يقال العبرة في الايجاب والسلب
بالكبرى لكنه ثبت ان في هذا الشكل يمتنع كون الصغرى سالبة فكيف يليق به
هذا الكلام والجواب عنه انه ثبت بالدليل ان الصغرى اذا كانت ممكنة خاصة

او وجودية

او وجودية فانه يجوز كونها سالبة ثم اقام البرهان على ان الصغرى السالبة
الممكنة الخاصة مع الكبرى الموجبة الضرورية ينتج نتيجة موجبة ضرورية ففي
هذه الصورة كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة وكانت النتيجة تابعة
للكبرى فاستقام كلامه ان العبرة في السلب والايجاب بالكبرى المسألة
الثانية قال مولانا رحمه الله قوله النتيجة يتبع الكبرى في الجهة فيه بحث
وذلك لانه في اكثر كتبه استثنى عن هذا الحكم صورتين الصورة الاولى اذا
كانت الصغرى ضرورية وكانت الكبرى دالة على ان المحمول يدوم بدوام وصف
الموضوع فهاهنا النتيجة ضرورية قال لان الاكبر دائم بدوام الاوسط و
الاوسط ضروري للاصغر فوجب ان يكون الاكبر ضروريا وكانت النتيجة
هاهنا تابعة للصغرى واما نحن فقلنا الدائمة اعم من الضرورية فالاكبر
الدائم للاوسط الضروري للاصغر لا يعلم منه الا انه دائم للضروري
وهذا القدر لا يفيد الا الدوام وكانت النتيجة هاهنا دائمة مخالفة
للمقدمتين الصورة الثانية اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى وجودية
فالنتيجة هاهنا ممكنة خاصة تابعة للصغرى لان الصغرى لما كانت ممكنة
حقيقية احتمل ان يكون الاصغر خاليا عن الاوسط والكبرى لما كانت وجودية
احتمل ان يكون حصول الاكبر للاصغر مشروطا بحصول الاوسط له فلم يكن
الاوسط حاصلا للاصغر حصول الاكبر له فعلى هذا التقدير يكون الاصغر
خاليا عن الاوسط وان كان خاليا عنه الا ان حصول الاكبر للاصغر غير مشروط
بحصول الاوسط للاصغر وحينئذ يكون الاكبر حاصلا للاصغر فثبت ان كل
واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل فالمتيقن هو مجرد الامكان فثبت
ان النتيجة في هذا الاختلاط ممكنة فيكون النتيجة تابعة للصغرى هذا
الكلام انما يتم اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة اما اذا كانت ممكنة عامة
وكانت الكبرى وجودية لا ضرورية او وجودية لا دائمة فحينئذ يكون النتيجة

الاكبر ... ان لا يكون الاصغر خاليا عنه هو

ممكنة خاصة فهو على هذا التقدير يكون النتيجة مخالفة لكلي المقدمتين في الجهتين
وانما علم ذلك في الكتب المبسوطة ان النتيجة قد يكون تابعة للكبرى في الجهة
وقد يكون تابعة للصغرى وقد يكون مخالفة لهما في الجهة ولم نفصل طويلا
لا يليق بهذا المختصر **المسألة الثالثة** ان الشيخ ذكر الضروب الاربعة المنتجة
في الشكل الاول ولو ضبط القول فيه ان يقال ان المحصورات الاربعة اذا جعلناها
صغرى وضممنا الى كل واحد منها تلك الاربعة جعل ستة عشر ضربا الا انا لما اوجبنا
كون الصغرى موجبة سقطت ثمانية واذا اوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية
سقطت اربعة اخرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة فالضرب الاول من
موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية مثاله كل ج ب وكل ب آ فكل ج آ الضرب
الثاني من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ب آ
فبعض ج آ الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج
جزئية سالبة مثاله بعض ج ب ولا شيء من آ ب فبعض ج ليس آ وتحقيق القول في
هذا الباب انه لما ثبت اندراج كل واحد احاد الاصغر او اندراج بعض احاده تحت
الاوسط ثم ثبت ان كل ما ثبت له الاوسط فانه محكوم عليه بايجاب الاكبر
له او بسلب الاكبر عنه لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب وذلك السلب
لكل احاد الاصغر او لبعض احاده ومجموع ذلك هو الضروب الاربعة المذكورة
المسألة الرابعة لقائل ان يقول ما ظهر هذه الاقيسة هو الضرب الاول وهو
المنتج للكلي الموجب لكن الاشكال وارد عليه من وجوه السؤال الاول حق
ان زيدا حيوان وحق ان الحيوان جنس مشترك فيه بين الانواع فهذا
ينتج ان زيدا جنس فهو كاذب السؤال الثاني حق ان كل انسان ناطق وحق
ان كل ناطق انسان فهذا ينتج ان كل انسان انسان فهو باطل لانه قد صدق الحمد
فيمتنع كون المحمول مغايرا للموضوع ولا مغايرة هاهنا فيكون هذا الحمل باطلا
السؤال الثالث هذا ثابتا للاصغر الا ان النطق ثابت للاكبر والحكم ثابتة

الجسم مع انه ينتج كون النطق ثابتا للجسم كما بينا فعرفت ان الكتب الثابتة
الا ان على هذا التقدير لا يكون بمجرد الصغرى مع الكبرى فلما بطل انه
قلنا كل ج ب وكل ب آ فبهذا التقدير يحصل ان ج موصوف بالموصوف
بالالف ثم لا بد من ذكر مقدمة اخرى وهي ان الموصوف بالموصوف بالشيء
يجب ان يكون موصوفا بالشيء فحينئذ يحصل ان الجيم موصوف بالالف لكن
المنطقيين اتفقوا على انه لا حاجة اليه الى هذه المقدمة الثالثة ومثال
هذا الذي ذكرناه ان المنطقيين اتفقوا على انا اذا قلنا آ مساو لب وب
مساو لج فانه لا ينتج ان آ مساو لج بل ينتج ان آ مساو للمساوي لج ثم يقال
ومساو المساوي لج ثم يقال ومساوي المساوي مساو فحينئذ يحصل ان
الالف مساو للجيم فلما كان الامر في هذه الصورة كذلك وجب ان يكون
فيما وقع البحث فيه ايضا كذلك **السؤال الرابع** ان العلم بثبوت الاكبر لكل واحد
من الموصوفات بالاوسط مشروط بالعلم بثبوت الاكبر لهذا وكذا للثاني
الثاني وكذلك الثالث وهلم جرا في جميع الجزئيات التي تصدق عليها
كونها موصوفة بذلك الاوسط لان العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد
من احاد ذلك الكل اذا ثبت هذا فنقول هذا الاصغر هل هو احد الافراد
الداخلة تحت الاوسط ام لا فان كان الاول فحينئذ يتوقف العلم بصدق
قولنا كل ما ثبت له الاوسط فانه حصل له الاكبر على العلم بثبوت الاكبر
الاصغر فلو استفدنا هذا العلم من العلم بثبوت الاكبر لكل ما دخل تحت
الاوسط لزم الدور وهو باطل وان كان الحق هو الثاني وهو ان الاصغر
غير داخل تحت الاوسط فحينئذ لا يلزم من الحكم الاكبر على الاوسط الحكم
بثبوت ذلك الحكم الاصغر **السؤال الخامس** المنتج لهذه النتيجة اما العلم
باحدى المقدمتين او العلم بمجموعهما فالاول باطل لان العلم البديهي
حاصل بان احدى المقدمتين لا ينتج شيئا والثاني ايضا باطل لان الذهن

لا يقوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة فاذا كان الموجب
هو مجموع العلمين ولا وجود لهذا المجموع فحينئذ يمتنع حصول هذا الانتاج
السؤال السادس تصورنا الاصغر مع تصورنا الاوسط هل يوجب حكم الذهن
باثبات ذلك الاوسط لذلك الاصغر وكذلك القول في تصورنا الاوسط
مع تصورنا الاكبر او لا يوجب فان اوجب فعند حصول هذه التصورات
الثلثة يجزم الذهن باثبات الاكبر للاوسط وباثبات الاوسط للاصغر و
ذلك يوجب جزم الذهن باثبات الاكبر للاصغر فحينئذ لا يكون للانسان
اختيار في تحصيل العلم بهذه النتيجة بل يكون علمه بهذه النتيجة علما
لزوميا اضطراريا ولا يمكن ان يقول قائل اختياره ليس في اكتساب التصديقات
بل في اكتساب التصورات التي عليها يتفرع هذه التصديقات لانا بينا ان
التصورات ليست كسبية واما ان قلنا ان تصور الاصغر مع تصور الاوسط
لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك الاصغر وكذى القول في
الكبرى فحينئذ نحتاج في اثبات تلك الصغرى الى قياس آخر ويعود التقسيم
الاول فيه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى قياس يكون استلزام
اصغره لاوسطه واستلزام اوسطه لاكبره استلزاما ضروريا فحينئذ يكون
تلك النتيجة ضرورية ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر وكانت
الكبرى ايضا كذلك كانت النتيجة الثانية من القياس الثاني ايضا ضرورية
اللزوم وحينئذ يعود الامر الى ان يصير النتايج كلها ضرورية خارجة
عن القدرة والاختيار **السؤال السابع** قولنا كل كذا كذا حكم على جميع جزئيات
ذلك الموضوع بذلك المحمول والحكم على الشيء بحكم آخر مسبوق بتصور
المحكوم عليه لكن جزئيات كل كلي امور غير متناهية وقولنا كل كذا كذا
اشارة الى جميع تلك الجزئيات فعلى هذا الحكم على الكلي لا يمكن الا بعد تصور
امور غير متناهية لكن تصور امور غير متناهية على التفصيل محال والموقوف

امكننا مو

على المحال محال فوجب ان يكون الحكم على الكلي محالا وقد ثبت انه لا بد في كل قياس
من مقدمة كلية فوجب القول بفساد كل قياس فان قالوا انه يمكننا ان نحكم
حكما كليا من غير ان يحتاج الى تقدم العلم بما لا نهاية لها لانا اذا علمنا ان
الجسمية مستلزمة للمؤلفية حينئذ نعلم ان كل جسم مؤلف فحينئذ
يرجع حاصل هذا التركيب الى ان ماهية الاصغر مستلزمة لماهية الاوسط
وماهية الاوسط مستلزمة لماهية الاكبر الا ان على هذا التقدير لا يبقى
الحد الاوسط مكررا في المقدمتين وذلك اما ان لا ينتج او ان نتج لكنه نوع
آخر من القياس سوى ما نحن الآن فيه فهذا تمام القول في السؤالات
والجواب عن السؤال الاول انك اذا قلت زيد حيوان فهذا حق فاذا قلت
والحيوان جنس فاما ان تترك على هذا الاهمال او تجعله كليا فتقول وكل
حيوان جنس اما الاول فلا ينتج لان المهملة في قوة الجزئية والكبرى الجزئية
لا ينتج في هذا الشكل والثاني باطل لان قول القائل وكل حيوان جنس معناه
ان كل واحد مما يقال له انه حيوان فهو جنس وفساد ذلك معلوم بالضرورة
وعن الثاني انه ينتج ان كل انسان انسان وهذا وان كان من باب ايضاح
الواضحات الا انه حق وعن الثالث ان الشك الذي ذكرتم انما يتوجه
لو كان المراد من الكبرى ان الاوسط موصوف بالاكبر وليس الامر كذلك
بل المراد ان كل ما ثبت له الاوسط فانه ثبت له الاكبر فلما ذكرنا ان الاصغر
ثبت له الاوسط فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقدمتين ثبوت الاكبر
للاصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة اخرى اليهما وعن الرابع ان العقل لما
حكم بان المعنى الذي جعل الاوسط معه اوسط يستلزم الاكبر فحينئذ
يمكننا ان نعلم ان كل ما ثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر ولا يتوقف
حصول هذا العلم الكلي على معرفة احوال الجزئيات اولا وعن الخامس ان
الذهن يقوى على استحضار العلم بشيئين ولولا ذلك لما قدر على تركيب

القضية لان القضية معناها حكم الذهن بثبوت شيء لامر ولولا حصول
تصور تلك الامرين معا لما امكن ذلك الحكم منعقدا وعن الثالث بان
علمنا بكوننا قادرين على التامل والفكر عارض فهو غريب فلا يقدح فيه التشكيك
وعن الرابع انه يرجع حاصل القياس الى ان نقول الاصغر موصوف بالاوسط
ثم نقول وكل ما كان موصوفا بالاوسط فانه موصوف بالاكبر وعلى هذا
التقدير يكون الاوسط متكررا والله اعلم **المسألة الخامسة** افضل الاشكال
هو الشكل الاول ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الشكل يعطي المحصورات
الاربع والثاني لا يعطي الا السالبتين والثالث لا يعطي الا الجزئيتين والثاني
ان برهان اللم اشرف البراهين ولا يعطيه الا هذا الشكل لانك تقول
الاصغر حصلت له العلة الموجبة للاكبر فوجب ان تحصل له الاكبر فهذا البرهان
اللمي ان كان في الايجاب الكلي لم يحصل الا من الشكل الاول لان الموجبة الكلية
لا ينتجها الا هذا الشكل وان كان في السلب الكلي فقد يمكن ايضا في الشكل
الثاني لكن لا على النظم الطبيعي لان الاصغر وان كان قد حمل عليه الاوسط
الذي هو العلة الا ان في الكبرى ما جعل المعلول تابعا للعلة في الوجود
بل يجب ان يجعل المعلول تابعا متبوعا والعلة تابعة فلا يكون لما امكن الا
بالوجه الاول على النظم الطبيعي واما الشكل الثالث فلا يكون العلة
فلو وجب حد فيه الحد الاصغر بل الحد الاصغر وجدنا العلة فثبت ان
النظم الطبيعي في هذا البرهان الذي هو اشرف البراهين لم يحصل الا في
الشكل الاول الوجه الثالث في بيان شرف الشكل الاول ان الحد موجبة
كلية فلو امكن اثباتها بقياس الوجه الخامس انه لا ينتج قياس الا اذا حصل
فيه موجبة كلية والموجبة الكلية اذا لم يكن بديهية افتقر اثباتها الى
الشكل الاول فكان الثاني والثالث مفتقرين الى الاول من هذا اما بعكس
او خلف او افتراض وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الاعتبار والاول غني عنها

الوجه الرابع ان المتقدمين كانوا يثبتون نتائج الشكل الثاني والثالث اما بالعكس او بالخلف او الافتراض وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الاول صح

الوجه

الوجه السادس ان المعرفة التامة لا تحصل الا في الكلي الموجب اما الجزئي فالعلم
به غير تام لان قولك بعض ج ب مجهول لانه اي بعض فاذا عينته وعرفته
وكان مثلا ذلك البعض هو د عاد الى الكلية فصار كل د ب واما السالب
فانه يعرف من الشيء ما ليس هو وهذا امر خارجي وتعريفها غير تام الا
ان يشار في ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتي وحينئذ يصير تلك السالبة
في قوة الموجبة فثبت ان المعرفة التامة لا تحصل الا في الكلي الموجب وذلك
لا ينتجه الا الشكل الاول فثبت بهذه الدلائل ان الشكل الاول افضل
الاشكال والله اعلم **قال الشيخ** اما الشكل الثاني فشرط انتاجه ان
يكون الكبرى كلية وتختلف مقدمتاه بالايجاب والسلب **قال المفسر** قال مولانا
نجم الدين هاهنا مسألتان **المسألة الاولى** اما بيان انه يجب ان يكون كبرى هذا
الشكل كلية فمشهور في الكتب واما بيان انه يجب اختلاف مقدمتيه بالايجاب
والسلب ففيه اسرار لطيفة فنقول الاشتراك في الايجابين والسلبيين
امر مشترك فيه بين الامور المتوافقة وبين الامور المتباينة فلا يمكن
الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق فثبت انه لا بد
من اختلاف في الكيفية ثم نقول والاختلاف في العرضيات المفارقة مشترك
فيه بين المتباينات والمتوافقات فلا يمكن الاستدلال به ايضا لا على
التباين ولا على التوافق الا انه اذا كان الاوسط واجب الثبوت لاحد
الجانبين وممتنع الثبوت للجانب الاخر وجب حصول التباين بين الجانبين
واذا عرفت ان التباين في العرضيات المفارقة لا يدل على شيء فلا بد انه
لا قياس في هذا الباب من الممكنتين العامتين لاحتمال ان يكون ذلك الاختلاف
اختلافا في العرضيات لا في اللوازم وايضا فاذا كانت احدى المقدمتين
ضرورية والاخرى مطلقة عن الضرورة كانت النتيجة سالبة ضرورية سواء
كانتا موجبتين او سالبتين او احديهما موجبة والاخرى سالبة وذلك



لان ثبوت الضرورة للضروري ضروري من ضروري و سلبها عن الضروري ضروري
ضروري فههنا الاختلاف في الكيف حاصل في نفس الامر فلا جرم كانت
النتيجة هاهنا سالبة ضرورية والله اعلم المسئلة الثالثة لما شرطنا كلية
الكبرى سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية ولما شرطنا اختلاف المقدمتين
في الكيف سقطت من الثمانية الباقية اربعة فبقي القراين المنتجة اربعة
اولها ان تكون الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة كلية والثاني بالعكس من
ذلك والنتيجة فيهما سالبة كلية والدليل عليه ان الاوسط واجب الثبوت
لاحد الطرفين وممتنع الثبوت مع الطرف الآخر وذلك يوجب حصول
المباينة بين الطرفين وثالثها موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى و
النتيجة فيها سالبة جزئية والدليل عليه ان الاوسط حاصل مع بعض احد
الطرفين ولم يحصل تلك الحال مع تمام احاد الطرف الآخر فبين بعض احد
الطرفين وتمام الطرف الثاني منافاة فلا جرم صدقت النتيجة سالبة جزئية واما
المتقدمون فانهم يثبتون هذه الضروب بالعكس او بالخلف او بالافتراض و
تلك الطرق مسطورة في الكتب فلا حاجة بنا الى ذكرها و قال مولانا امام العالم
رحمه الله انه كان لا يمكن بيان نتايج الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة في
الشكل الاول اما بطريق العكس وبطريق الخلف صار هذان الشكلان عبثا
محضا لان الشكل الاول لما كان وافيا باعطاء هذه النتايج كان التمسك بالشكل
الثاني والثالث ثم ردهما الى الاول تطويلا للطريق من غير فايدة اصلا ومعلوم
انه عبث محض اما على الوجه الذي ذكرناه كان مفيدا لانا لما استخرجنا هذه
النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما من غير استعانة في ذلك بالشكل
الاول كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا فثبت ان الطريق الذي ذكرناه اولى
مما ذكروه والله اعلم اما الشكل الثالث فشرطه كون صغراه موجبة
وكون احدى المقدمتين كلية فضروبه المنتجة ستة لانا لما بينا ايجاب الصغرى

فقد

فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية ولما شرطنا كون احدى المقدمتين
كلية فقد سقطت من الثمانية الباقية اثنان فبقيت الضروب المنتجة ستة
واعلم ان حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد
اجتمع فيه محمولان فبينهما التلاقي هناك [illegible] الموضوع فالا
وعدمه محمولان فلا جرم كان الحكم الجزئي لازما فاذا عرفت هذا فنقول
لكن الصغرى موجبة كلية فالكبرى ان كانت موجبة كلية او جزئية فالنتيجة
موجبة جزئية وان كانت سالبة او جزئية فالنتيجة سالبة جزئية واما
اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فالكبرى ان كانت موجبة كلية فالنتيجة
موجبة جزئية وان كانت سالبة كلية فالنتيجة سالبة جزئية والبرهان
في الكل ما ذكرناه فهذا تمام الكلام في بيان هذه الاشكال الثلثة واعلم ان
الشيخ لم يذكر في هذا الكتاب شيئا من مسايل المختلطات ونحن فقد ذكرناها
في ساير الكتب وهيهنا في اثناء الكلام في تقرير هذه الاشكال الثلثة على وجوه
كثيرة فيها الا انا نذكر هاهنا اصلين كبيرين في علم المختلطات ونحيل
بالتفصيل على منطق المطالب العالية وعلى المحصل فالاصل الاول ان نقول
قد عرفت ان الجهات اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام او ما
يختلط من هذه الاقسام اما الضرورة فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت
للذات مع كون الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات
مع شرط ان لا يكون الذات ازلية وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت
للذات مع سكوت عن كون تلك الذات ازلية ام لا و ايضا قد يراد بالضرورة
ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات مع كونه ايضا واجب
الثبوت للذات وقد يراد به ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم
بالذات بشرط ان لا يكون واجب الثبوت للذات وقد يراد به ما يكون واجب
الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات

ام لا وايضا فقد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين فقط
وقد يراد بها حصول الضرورة بحسب وقت غير معين فمجموع الجهات التي
اعتبرناها في الضرورة ثمنية واما في الامكان فلانه اما الامكان العام او الخاص
او الاخص او الاستقبالي واقسام الخاص خمسة لان الممكن الخاص اما ان يكون
دائم الثبوت او دائم العدم او راجح الوجود او راجح العدم او متساوي الطرفين
ومجموع هذه الاعتبارات ثمنية فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب
الضرورة وبحسب الامكان ستة عشر اما بحسب الدوام او اللادوام فنقول
اللادوام اما ان يكون بحسب الذات او بحسب الوصف اما اللادوام بحسب الذات
فاما ان يكون دائما مع بيان كونه ضروريا او مع بيان انه غير ضروري او مع بيان
كونه دائما مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري وايضا اللادوام بحسب
الوصف اما ان يبين كونه دائما بحسب الذات وكونه غير دائم بحسب الذات او
يبين كونه دائما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائما بحسب الذات
ام لا فهذه ستة وايضا اللادوام هو الحكم الذي يثبت بشرط اللادوام فهذا
اما ان يبين كونه ضروريا في ذلك الوقت او كونه غير ضروري ويبين اللادوام
مع السكوت عن كونه ضروريا او غير ضروري فهذه ثلثة ومع تلك الستة
تسعة وايضا المحمول الذي لا يدوم بدوام ذات الموضوع اما ان يدوم بدوام
وصف من الاوصاف القائمة بتلك الذات او لا يكون كذلك او يكون قد
يبين كونه لا دائما بدوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصيل فهذه ثلثة
اخرى ومع التسعة المذكورة اثنا عشر وهذه الاثنا عشر مع تلك الستة
عشر ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا
والاعتبار الثلثون كونه مطلقا عاما فهذه ثلثون اعتبارا في الجهات ثم
عرفت هذا فنقول اذا قلنا كل ج ب فهذا الموضوع يمكن اخذه على كل واحد من
هذه الاعتبارات الثلث وحينئذ يصير عدد القضايا بحسب هذا الاعتبار

تسعماية ثم اذا جعلنا واحدة من هذا العدد صغرى واحتمل ضم كل واحدة من
تلك التسعماية اليها على سبيل الكبرى فحينئذ يحصل عدد انواع الاقيسة
البسيطة والمركبة ما يحصل من ضرب تسعماية في تسعماية واعلم انه يمكن
ان يزيد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخرى كثيرة كما ذكرنا في كتاب
المطالب العالية وحينئذ يزداد انواع الاقيسة على المبلغ الذي ذكرناه زيادة
عظيمة فثبت ان هذا البحث يجري مجرى البحث عما لا نهاية له اذ ليس تخصيص
بعض هذه الانواع بالذكر واهمال البقية اولى من العكس فلا جرم كان الاولى
تركه والاكتفاء بهذه الاشكال البسيطة الاصل الثاني ان القياس لا يتم الا
بمقدمة كلية والقضية ما لم يكن ضرورية لا يمكن ان يحكم بها على سبيل الكلية
فان الشيء اذا لم يكن ضروريا لم يلزم من فرض عدمه محال واذا كان الامر كذلك
فحينئذ يتعذر على العقل ان يحكم به على سبيل الكلية فثبت ان الاقيسة المركبة
من القضايا الضرورية فقط فان قالوا انا قد نركب الاقيسة عن المقدمات
الممكنة قلنا ثبوت الامكان للممكن امر ضروري وذلك في الحقيقة من الاقيسة
المركبة من المقدمات الضرورية والله اعلم قال الشيخ وقد يقترن في الشرطية
المتصلة قراين على نمط هذه الاشكال فاجعل بدل الموضوع مقدما وبدل
المحمول تاليا فان كان التالي في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول
وان كان التالي في كليهما فهو الشكل الثاني وان كان مقدما فيهما معا فهو
الشكل الثالث والشرطية التي تتألف من اجتماع طرفي المطلوب فهي النتيجة
والشرائط المعتبرة في الانتاج هنا هي الشرائط المذكورة في الحمليات ثم انه
بعد هذا شرع في بيان المحصورات الاربع في الشرطيات فقال الكلية الموجبة
كقولك كلما كان ا ب فج د والكلية السالبة كقولك ليس البتة اذا كان ا ب
فج د والجزئية الموجبة كقولك قد يكون اذا كان ا ب فج د والكلية السالبة
كقولك ليس البتة والجزئية السالبة كقولك ليس كلما كان ا ب فج د

فهذا عاد الى بيان الاشكال الثلثة فذكر من كل واحد من الاشكال الثلثة ضربه
الاول ثم بين كيفية جريان طريقة الافتراض فيها وكل ذلك ظاهر غني عن
التفسير وللبيان من الاشكال الثلثة **اقول** مولانا افضل العالم رحمه
الله هاهنا بحث عقلي وهو ان الضرب الاول من الشكل الاول من هذه الشرطيات
وهو قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار
موجودا فالاعشى يبصر ينتج فكلما كانت الشمس طالعة فالاعشى يبصر
فنقول حاصل هذا القياس ان طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ووجود
النهار يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا ينتج ان طلوع الشمس يستلزم
صيرورة الاعشى مبصرا واذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه صار القياس
حمليا فعلمنا انه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطي وبين القياس الحملي الا في
تغيير الالفاظ والعبارات ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب العلمية فان قالوا
لو انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذي ذكرتم لم يكن الاوسط متكررا
لانا اذا قلنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار فههنا المحمول هو قولنا
يستلزم وجود النهار ثم اذا قلنا وجود النهار يستلزم كذا وكذا فالموضوع
في هذه القضية بعض ما كان محمولا في القضية الاولى فلم يكن الاوسط متكررا
بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من المقدمتين الشرطيتين فانا اذا قلنا
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالتالي في هذه القضية هو قولنا
النهار موجود ثم اذا قلنا وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا فقد جعلنا
تمام ما كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فكان الاوسط هاهنا بتمامه
متكررا فظهر الفرق العقلي بين هذين النوعين من التاليف والتركيب فنقول
لنا في الجواب عن هذا السؤال مقامان المقام الاول انا اذا قلنا في الصغرى
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فالتالي هاهنا هو قولك فالنهار موجود
بدليل انك اذا حذفت هذه الفاء وقلت كلما كانت الشمس طالعة النهار موجود

لكن الكلام مع الفاء لا يفيد فائدة مستقلة فثبت ان هذه الفاء جزء من التالي
هذا بحسب اللفظ اما بحسب المعقول المحض فهو ان هذه القضايا الشرطية
انما يلتئم القياس منها اذا كانت لزومية وحينئذ يصير المعنى كلما كانت الشمس
طالعة فانه يلزمه ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالي
فاذا قلت بعده وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا فتمام التالي في الصغرى
ما صار مقدما في الكبرى فثبت ان هاهنا الاوسط غير متكرر المقام
الثاني هب ان قولنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ووجود النهار
يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا لم يتكرر فيه الحد الاوسط الا انا بينا ان
عدم تكرر الاوسط لا يمنع من الانتاج بل بديهة العقل حاكمة بان التركيب
الذي ذكرناه منتج ان طلوع الشمس يستلزم كون الاعشى مبصرا واذا كان
المقصود من هذا القياس ليس الا هذا المعنى وهذا المعنى حاصل في التركيب
الحملي كان العدول عنه الى الاخر يجعل القطبا عاريا عن الفائدة فثبت بما
ذكرنا ان هذه القياسات الشرطية عين القياسات الحملية فانه لا فائدة في
افرادها بالذكر والله اعلم **قال الشيخ** القياس الاستثنائي الى اخر الفصل
التفسير قال مولانا افضل العالم رحمه الله القياس الاستثنائي اما ان يكون
من المتصلات او من المنفصلات اما ان كان من المتصلات فاستثناء عين
المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم تحقيقا
للزوم فانه متى حصل الملزوم لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومتى عدم
اللازم عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم واستثناء عين التالي
فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم وعلى هذا التقدير لا يلزم
من عدم الاخص عدم الاعم ولا من وجود الاعم وجود الاخص اما اذا كان
القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلة فالمنفصلة اما ان يكون مانعة من
الجمع والخلو معا وهي المنفصلة الحقيقية او مانعة من الجمع فقط او

مانعة من الخلو فقط وقبل الخوض في شرح نتيجة كل واحد من هذه الاقسام
لا بد من تحقيق القول فيها فنقول القضية الشرطية المنفصلة لا بد وان
يكون مركبة من قضيتين فاما ان يكون مركبة من القضية ومن نقيضها
او من القضية ومن اللازم المساوي لنقيضها والحكم في هذين القسمين
انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق معا وعلى الكذب معا واما ان يكون
مركبة من القضية ومما هو اخص من نقيضها كقولك هذا الشيء اما ان يكون
حجرا او شجرا والحكم في هذا القسم انه يمتنع اجتماعهما على الصدق لكنه لا يمتنع
اجتماعهما على الكذب واما ان يكون مركبة من القضية ومما هو اعم من نقيضها
والحكم فيها انه يمتنع اجتماعهما على الكذب والا لزم ارتفاع النقيضين ولا
يمتنع اجتماعهما على الصدق لان كل ما كان اعم من نقيض الشيء كان ممكن
الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة ثم هذا القسم قد يكون مركبا من موجبة و
سالبة كقولنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فان التقدير اما ان
يكون في البحر واما ان لا يكون واذا لم يكن في البحر وجب ان لا يغرق لانا نعني
بالبحر كل ما يغرق لكن قولنا ليس في البحر هذا التفسير اخص من قولنا ليس
يغرق فاذا قلنا زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا يغرق فقد وضعنا في
مقابلة قولنا زيد في البحر ما هو اعم من نقيضه وايضا قد يكون هذه
المنفصلة مركبة من سالبتين كقولنا هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا
واما ان يكون نباتا اذ لو كان حيوانا لزم ان لا يكون نباتا فاذا قلنا هذا الشيء
اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون نباتا كان بحمله ما ذكرنا فاذا عرفت هذه
المقدمة فنقول لما كانت المنفصلة مانعة من الجمع والخلو معا فهذه المنفصلة
اما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كان الاول كان استثناء وجود ايهما
كان منتجا نقيض الآخر واستثناء نقيض ايهما كان منتجا لعين الآخر مثاله
هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج

لكنه

لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج واما الثاني وهو ان يكون
المنفصلة الحقيقية ذات اجزاء اكثر من اثنين فهو مثل قولنا هذا العدد اما
زائد او ناقص او مساو واستثناء وجود ايها كان ينتج نقيض البواقي كقولنا
لكنه زائد ينتج انه ليس بمساو ولا ناقص اما لو استثنينا نقيض واحد منها ينتج
منفصلة مركبة من اجزاء البواقي كقولك لكنه ليس بزائد ينتج فهو اما
مساو واما ناقص واما المنفصلة التي يمنع الجمع ولا يمنع الخلو فمثاله
قولنا هذا الشيء اما شجر واما حجر فها هنا استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض
الباقي لانا لما حكمنا بان اجتماع هذه الامور في الشيء الواحد محال لزم من
وجود ايهما كان عدم البواقي واما استثناء نقيض ايهما كان لا ينتج شيئا
لانا بينا انه يجوز ارتفاعهما باسرهما فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد
منهما على وجود الآخر ولا على عدمه واما المنفصلة التي يمنع الخلو ولا يمنع
الجمع فها هنا يلزم من استثناء نقيض ايهما كان وجود الآخر لانا لما حكمنا
بان ارتفاع الطرفين محال لزم من ارتفاع احدهما الجزم بحصول الآخر لان عند
ارتفاع احد الطرفين لو ارتفع الطرف الثاني فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا
على الارتفاع وذلك محال اما استثناء وجود ايهما كان لا ينتج شيئا لانا لما حكمنا
بان اجتماعهما جائز لم يلزم من وجود احدهما لا وجود الآخر ولا عدمه فلا جرم
لا يمكن ان يستدل بوجود واحد منهما لا على عدم الآخر ولا على وجوده والله
اعلم **قال الشيخ** قياس الخلف وهو ان يأخذ نقيض المطلوب ويضيف
اليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج فينتج شيئا ظاهر الاحالة فنعلم ان
سبب تلك الاحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة بل سببها
الاحالة لزم نقيض المطلوب فاذن هي محال فنقيضها حق **التفسير** قال مولانا
افضل العالم رحمه الله هذا الكلام واضح متعلوم وتحقيقه ان قياس
الخلف هو الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على امتناع ذلك النقيض

على صحة النقيض الآخر وعلى صحة احد الامور الداخلة في ذلك النقيض وانما سمي
هذا القياس فهي انه يأخذ نقيض المطلوب ويضيف اليه مقدمة صادقة فيـ
تركيبها على صورة قياس منتج فينتج نتيجة ظاهرة الامتناع فيعلم ان سببه ذلك
المحال ليس تأليف القياس ولا المقدمة الصادقة لان الحق لا يستلزم الباطل
فعلم ان سببه لزوم ذلك المحال هو نقيض المطلوب فذلك النقيض باطل
فنقيض هذا النقيض وهو المطلوب حق وانما سمي هذا القياس بقياس
الخلف لوجهين الاول لان الخلف هو الردي من القول فلما لزم من هذا التركيب
نتيجة باطلة لا جرم سمي خلفا الثاني انك في هذا الطريق لا تثبت مطلوبك
بقياس متوجه اليه بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة ثم تستدل
ببطلان تلك النتيجة على حقية المطلوب فكان الانسان ذهب الى مطلوبه
من خلفه لا من قدامه والله اعلم قال الشيخ وان شئت اخذت نقيض
المحال واضفت الى الخلف فينتج المطلوب على الاستقامة التفسير قال
مولانا افضل العالم رضي الله عنه هذا العمل يسمى رد الخلف الى المستقيم
ومثاله انا ندعي ان قولنا كل انسان حيوان حق فنقول لان كذب هذا لصدق
نقيضه وهو قولنا ليس كل انسان حيوان ونضم اليه مقدمة صادقة وهي
قولنا كل ناطق حيوان ينتج من رابع الثاني فليس كل انسان بناطق وهذا محال
وهذا المحال انما لزم من فرضنا انه ليس كل انسان حيوانا فكان هذا باطلا
فنقيضه حق وهو قولنا كل انسان حيوان واعلم ان النتيجة الباطلة هي
قولنا ليس كل انسان ناطقا فاذا اخذنا نقيض هذه النتيجة الباطلة وهو
قولنا كل انسان ناطق وضممت اليه المقدمة الحقة وهي قولنا وكل ناطق
حيوان ينتج ان كل انسان حيوان على الاستقامة وهو المطلوب الاول قال
الشيخ الاستقراء هو ان ينتج حكما على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها
كما يحكم ان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل وهذا لا يوثق به فربما كان

يوجد حيوان يحرك فكه الاعلى كالتمساح التفسير قال مولانا افضل العالم رضي
الله عنه اعلم ان الاستقراء على قسمين احدهما ان يحكم على الكلي لوجود ذلك
الحكم في جزئياته الثاني والى هذين القسمين اشارة الشيخ بقوله هو الحكم على
كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها القسم الاول فذلك مثل ما اذا وقع
الشك في ان الناطق هل هو مائت ام ليس بمائت فتصفحنا جزئيات الحيوان لا من
جهة الناطق وغير الناطق بل من جهة قسمة اخرى كالماشي وغير الماشي فـ
وجدت المائت بينا لجميع اجزاء الاستقراء فحينئذ نحكم على الحيوان بسبب
هذا الاستقراء بانه مائت ثم ينقل ذلك الى الناطق فنقول كل ناطق حيوان
وكل حيوان اما ماشي واما غير ماشي وكل ماشي وغير ماشي مائت ينتج كل ناطق
مائت وهذا انما يأتي اذا كان الكلي فالا لوجهين من القسمة الحاصرة واما القسم
الثاني وهو الحكم على الكلي لوجوده في بعض جزئياته فهذا لا يفيد الا الظن
لاحتمال ان يكون حال الغير المذكور وان كان نادرا خلاف حال المذكور والله
اعلم قال الشيخ واما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو موجود في الشاهد
التفسير قال مولانا رضي الله عنه الاولى ان يقال التمثيل هو الحكم على صورة
بمثل الحكم الثابت في صورة اخرى ثم هذا يقع على وجوه اربعة فتارة يكون الحاقا
للغائب بالشاهد كما يقال انه تعالى عالم بالعلم كما ان الواحد منا عالم بالعلم
والله تعالى موجود فيجب ان يكون مختصا بالجهة والحيز كما ان الواحد منا يكون
كذلك وتارة يكون الحاقا للشاهد بالغائب كما يقال لو قدر الواحد منا على
ايجاد بعض الاشياء لقدر على ايجاد كل الاشياء كما في حق الله تعالى وتارة يكون
الحاقا للغائب بغائب آخر كما يقال للمعتزلة اجمعنا على انه تعالى مريد بالارادة
فيجب ان يكون عالما بالعلم وتارة يكون الحاقا للشاهد بشاهد آخر كما يقال
للمعتزلة اجمعنا على ان الواحد منا انما يكون متحركا لاجل قيام الحركة به فوجب
ان يكون انما يكون مدركا لاجل قيام الادراك به فثبت ان التمثيل حاصل في هذه

الصور الاربع وكلام الشيخ مشعر بانه مخصوص برد الغائب الى الشاهد ويمكن
ايضا تصحيح كلامه وهو ان يقال المراد به رد الغائب المشكوك المختلف فيه
الى الشاهد المعلوم المتفق عليه وحينئذ يكون لفظه متناولا للاقسام
الاربعة التي ذكرناها قال الشيخ واوثقه ما يكون المشترك فيه علة الحكم
في الشاهد ثم انه بين انه ضعيف من وجهين الاول ان ذلك المشترك علة
لثبوت الحكم في الشاهد من حيث انه في الشاهد وعلى هذا التقدير يمتنع ان
يكون علة للحكم في الغائب الثاني لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ويكون
علة ذلك الحكم احد قسمي ذلك المشترك وحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك
المشترك علة لذلك الحكم مطلقا قال الشيخ فان لم يكن هذا لما تعاند وصح
ان الحكم معلل بمفهوم القدر المشترك انقلب التمثيل برهانا قال مولانا رضي
الله عنه صدق الشيخ فيما قال وذلك لانا اذا قلنا عالمية الواحد منا معللة
بالعلم فوجب ان يكون عالمية الله تعالى كذلك فيقال عالمية الواحد منا
معللة بالعلم المحدث والعلم المحدث يمتنع ثبوته في حق الله تعالى او يقال
العالمية قسمان عالمية جائزة وعالمية واجبة والعالمية الجائزة هي المعللة
بالعلم اما عالمية الله تعالى فهي واجبة فلا يلزم تعليلها بالعلم اذا عرفت هذا
فنقول ان توجه هذان السؤالان فقد سقط الاستدلال اما لو ثبت ان
العالمية من حيث عالمية معللة بالعلم من حيث هو علم انقلب هذا التمثيل
برهانا لانا نقول عالمية الله عالمية وكل عالمية فهي معللة بالعلم ينتج ان عالمية
الله معللة قال الشيخ الضمير قياس يذكر صغراه فقط كقولهم فلان يطوف
بالليل فهو مخلط وحذفوا الكبرى اما للاستغناء او للمغالطة التفسير قال مولانا
رحمه الله عليه اما الذي للاستغناء فكما يقال انه يصح ان يعلم ذات الشيء مع
الذهول عن كونه موصوفا بكذا فوجب ان يكون ذاته مغايرة لموصوفيته والمنتج
لهذه النتيجة في تلك الحقيقة هو تلك المقدمة مع مقدمة اخرى وهي قولنا

كل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران الا ان هذه المقدمة لما كانت
ظاهرة جلية لا جرم حذفناها لاجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها واما
الذي يكون الغرض من الحذف ايقاع المغالطة فهو انا اذا قلنا فلان يطوف
بالليل فهو مخلط كان ذلك يوهم الصحة هذه النتيجة اما لو صرحنا بالكبرى
وقلنا من طاف بالليل فهو مخلط فههنا يقطع العقل بكذب هذه المقدمة
الكلية واذا وقف العقل على كذبها فحينئذ لا يبقى بصحة تلك النتيجة فلا
جرم يحذف الكبرى ههنا ليبقى الظن لما كذا والله اعلم بالصواب الفصل الخامس
في انواع اليقينيات قال الشيخ المقدمات التي منها يؤلف البراهين هي المحسوسات
كقولنا الشمس مضيئة والمجربات كقولنا الشمس تشرق وتغرب والسقمونيا
يسهل الصفراء والاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية والمتواترات كقولنا ان مكة موجودة التفسير قال مولانا
رضي الله عنه اعلم ان التصديقات لا يمكن ان يكون كلها كسبية والا لافتقر
كل تصديق الى تصديق اخر يسبقه فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان
والموقوف على المحال محال ولو كان كذلك لزم ان لا يحصل شيء من التصديقات الكسبية
فثبت ان القول بان كل التصديق كسبية يمنع من كون شيء منها كسبيا وما ادى
ثبوته الى نفيه كان باطلا فكان القول بان كل التصديقات كسبي باطلا واذا
ثبت هذا ظهر ان التصديقات ينتهي بالآخرة الى تصديقات غنية عن
الاكتساب فنقول انها اما ان يكون مستفادة من العقل او من الحس او من
مجموعهما اما المستفاد من العقل المحض فهو الاوليات وذلك لان كل قضية
فلها موضوع ولها محمول وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها وتصور
محمولها كافيا في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع او
بسلبه عنه فتلك القضية هي المسماة بالاوليات وانما سميناها بهذا الاسم
لان العقل يحكم بذلك المحمول ابتداء اولا على ذلك الموضوع من غير توسط شيء

آخر بين ذلك الموضوع وذلك المحمول اما القضية المكتسبة فالعقل يحمل ذلك
المحمول على الحد الاوسط ثم يحمل ذلك الاوسط على الموضوع الذي هو حد الاصغر
فحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل حد الاوسط عليه
فحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا اوليا بل حملا ثانيا اذا عرفت هذا فنقول هاهنا
سؤالان الاول ان يقال هذه القضية الاولية ان كانت من لوازم العقل
وجب ان لا ينفك العقل من الشعور بها البتة وان يكون هذه القضايا حاضرة
خاطرها بالبديهة الذهن بدا وان لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا اولية
والله اعلم والجواب انا لا نقول ان غريزة العقل لا يوجب حضور هذه القضايا
مطلقا حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول ان غريزة العقل يوجب هذا الحكم بشرط
حضور تصور ماهية موضوعها وماهية محمولها في العقل فاذا لم يحضر
هذا التصور ان في غريزة العقل فقد فات شرط الايجاب فلا جرم يفوت
الاثر والله اعلم السؤال الثاني مذهب الشيخ ان القضايا المشهورة والقضايا
الوهمية قد تساوي القضايا الاولية في القوة والجزم ثم انه فرق بين الاوليات
والمشهورات بطريق وبين الاوليات والوهميات بطريق آخر اما الفرق بين
الاوليات والمشهورات فقال انا نفرض انفسنا كانا خلقنا الآن وما لم
احدا وما شاهدنا شيئا وقدرنا زوال موجبات الالف والعادة عن انفسنا ثم
انا نعرض في هذه الحالة على عقلنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا ايضا
على عقلنا في هذه الحالة ان الكذب قبيح فانا نجد العقل في هذه الحالة جازما
بالاول ومتوقفا في الثاني فعلمنا ان جزمنا بان الكذب قبيح ليس لاجل الالف
والعادة قال واما الفرق بين الاوليات وبين الوهميات فهي مثل قولنا كل
موجود فهو في جهة فهو ان الوهم قد ساعد على التصديق بما ينتج نقيض
حكمه والعقل ليس كذلك فعلمنا ان الوهم كاذب مثاله ان نقول كل ما حل
في حيز وجهة فلابد وان يتميز جانبه عن يساره وفوقه عن تحته وكلما كان

كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن ليس بواجب فالوهم ساعد
على كل هذه المقدمات ولا شك انها ينتج ان كلما كان مختصا بجهة فهو
ليس بواجب الوجود لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته
يجب ان يكون مختصا بجهة فهاهنا الوهم حكم بحكم وحكم ايضا بما يوجب
نقيض ذلك الحكم فعلمنا انه كاذب واما حكم العقل فانه لا يكون كذلك فلاجرم
علمنا ان حكمه صادق هذا غاية كلام الشيخ في تقرير هذين الفرقين وعندي
ان ذلك ضعيف جدا اما الفرق الاول فبيان ضعفه ان نقول هل تدعي ان
القضايا قد تبلغ بسبب الالف والعادة في القوة والشدة الى حد تصير اوليات
او لا تدعي ذلك فان لم تقل بذلك لم تكن حاجة الى تقرير هذا الفرق البتة وان
ادعيت ذلك فنقول ان هذا الفرق لا يزيل هذه الاشتباه وبيانه من وجوه
الاول ان اقصى ما في الباب انا نفرض زوال الاخلاق والعادات عن انفسنا
الا ان فرض الخلو لا يوجب حصول ذلك الخلو فان قاسي القلب اذا فرض نفسه
رحيما فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض فاذا سلمنا ان حصول الالف
والعادة لا يوجب زوالها حينئذ فنقول لما فرضنا زوال الالف والعادة و
سائر الامور الخارجية فلعلها ما زالت بل بقيت وعلى تقدير البقا فالموجب
للتهمة باقي عند هذا الفرض فوجب ان لا يزول هذه التهمة الثاني هب ان فرض
الزوال يوجب حصول الزوال ولكنه ربما حصل في النفس اخلاق كثيرة ولا
يكون للانسان شعور بحصولها واذا لم يكن له شعور بها امتنع عليه
ان يفرض زوالها عن نفسه ومع قيام هذا الاحتمال كان بقاء سبب الغلط قائما
على سبيل الاحتمال فوجب ان لا يزول التهمة الثالث ان العلم بان هذا الطريق
الذي ذكرتم يوجب الفرق بين الاوليات وبين المشهورات يحتمل ان يكون
من باب القضايا الحقة ويحتمل ايضا ان يكون من باب المشهورات فيفتقر
امتياز هذا الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات الى طريق آخر ولزم التسلسل

وهو محال الرابع ان هذا الطريق الذي ذكرناه في الفرق بين هذين البابين معلوما
لا يكون بالبديهة بل لا نعلم الا بالفكر والنظر الدقيق فالعقول قبل البديهيات
لا يتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق توقيف الحكم بصحة البديهيات على
النظريات لكن النظريات متوقفة على البديهيات فيلزم الدور ويلزم سقوط
البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار الخامس انا اذا رجعنا الى العقل لم
نجد هذه المشهورات البتة في قوة البديهيات ولا قريبة منها وذلك
لان قولنا الظلم قبيح ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخلا بمصالح العالم فلا
ينفر عنه طبع من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفاسد فهذا المعنى حق
لا شك فيه وصحته معلومة في بداية العقول الا ان القبيح بهذا التفسير
لا يمكن تحقيقه في حق الاله المتعالي عن المنافع والمضار وان كان المراد من كونه
قبيحا امرا سوى ذلك فذلك المعنى غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا
به وفضلا عن ان يكون ذلك التصديق تصديقا جازما بديهيا فعلمنا ان
كلامهم في تقرير هذا الفرق مختل واما الفرق الذي ذكره الشيخ بين الاوليات
وبين الوهميات فنقول اذا اعترفت بان هذه الوهميات لا تبلغ في القوة مبلغ
البديهيات فحينئذ لا حاجة الى هذا الفرق وان ادعيت المساواة في القوة
فنقول هذا باطل وبتقدير ان يكون الامر كذلك فالفرق الذي ذكرته باطل لنا
المقام الاول وهو ان ذلك باطل فنقول الذي يدل على بطلانه انا اذا عرضنا على
عقولنا ان الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في
المتحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع
وجود هذا القسم الثالث جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود و
العدم ولا نجد العقل جازما بامتناعه البتة فثبت ان هذه المقدمة ما بلغت
مبلغ البديهيات في القوة واما بتقدير ان يكون الامر كذلك فان الفرق الذي
ذكره باطل فنقرره من وجوه الاول انا نعني بالذي يحكم بعينه الوهم بالكلية

موجود في الحقيقة لانه وجد الوهم فقد ساعد على تسليم مقدمة ينتج نقيض ذلك
الحكم فعلى هذا التقدير انما نعلم ان حكم العقل صحيح اذا علمنا انه لم يحكم بما ينتج
ذلك الحكم الا ان هذا العلم انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي
لا نهاية لها وعلمنا ان العقل لم يحكم في شيء منها بما يوجب نقيض حكمه في
هذه الصورة فعلى هذا العلم بصحة حكم العقل في القضية المعينة يلزم ان
يتوقف على علمه باحكام القضايا التي لا نهاية لها وعلى العلم بان شيئا منها
لا يوجب نقيض هذا الحكم الا ان هذا الشرط متعذر التحصيل فوجب
ان يبقى المشروط مشكوكا وذلك يوجب القدح في البديهيات والحاقها
بالقضايا الباطلة الثاني وهو انا نجد من انفسنا جزما قطعيا في بعض القضايا
ثم انكم زعمتم ان هذا الجزم تارة يكون من قوة مسماة بالعقل وتارة يكون من
قوة اخرى مسماة بالوهم الا ان الفرق بين العقل وبين الوهم ليس معلوما بالبديهة
بل اقصى ما في الباب ان يكون ذلك معلوما بالاستدلال الدقيق كان هذا حكما
يتوقف صحة البديهيات على هذا الفرق ثم ثبت ان هذا الفرق لا يعلم الا
بالنظر الدقيق كان هذا حكما على صحة النظريات لكن صحة النظريات موقوفة
على صحة البديهيات فيلزم الدور وهو باطل الثالث في القدح في هذا
الفرق بسائر الوجوه المذكورة في الفرق الاول فثبت بما ذكرنا ان هذه الفروق
ضعيفة وانا لو سلمنا حصول الاشتباه بين البديهيات وبين المشهورات
والوهميات لزمنا القول بالسفسطة لزوما لا خلاص عنه والله اعلم السؤال
الثالث ذكر الشيخ في مثال الاوليات مثالين وهو قولنا الكل اعظم من الجزء و
الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية واعلم ان المقدمة الاولية حقا
عندي هي قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان فاما قولنا
الكل اعظم من الجزء فهو فرع على تلك المقدمة وذلك لانا نقول ان كان
الكل مساويا للجزء فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت

فلو توقف الجزم بصحة البديهيات
على هذا الفرق ثم ثبت ان
هذا الفرق لا يعلم
الا بالنظر
الدقيق
صح

موجود

في نفس الامر وحينئذ يصدق على ذلك الجزء كونه موجودا معدوما وهو محال
واما قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فكذلك لان الاشياء اذا
كانت مساوية لشيء كانت حقيقة تلك الاشياء واحدة فلو لم تكن تلك
الاشياء متساوية لم تكن حقيقتها واحدة فحينئذ يلزم في تلك الاشياء ان
يكون حقيقتها واحدة وان لا يكون حقيقتها واحدة فيلزم الجمع بين الوجود
والعدم واذا ثبت هذا فنقول لجزم العقل بهاتين القضيتين لما كانت
بواسطة تلك القضية الاخرى لم يكن هاتان القضيتان من الاوليات والله
اعلم هذا كله هو القضايا المستفادة من العقل واما المستفادة من الحس
فهي المحسوسات وهي كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة وفيه سؤالات
السؤال الاول ان الحواس كثيرة الاغلاط فان البصر يدرك المتحرك ساكنا و
الساكن متحركا فان الجالس في السفينة قد يرى السفينة واقفة والشط
متحركا مع انه بالعكس وقد يرى الكبير صغيرا والصغير كبيرا واذا كان الامر
كذلك احتيج في تمييز صوابها عن خطائها الى حاكم آخر يحكم عليها وحينئذ
لا يكون الحس حاكما اولا بل الحاكم الاول هو العقل السؤال الثاني ان الحس لا يعطي
الحكم الكلي بل الجزئي والحكم الجزئي لا ينتفع به لا في الحدود ولا في البراهين
فانه لا احد للفاسدات اللهم الا ان يقال الاحساس بالجزئيات يعد النفس
لقبول صور كلية من المفارقات الا ان تلك الصور الكلية تكون عقلية
لا حسية فظهر بهذا ان قول الشيخ في مثال المحسوسات انها كقولنا
الشمس مضيئة والنار حارة ليس كما ينبغي وذلك لان قولنا الشمس
مضيئة قضية كلية والحس لا يدرك الكليات فاما قولنا هذه الشمس
مضيئة فهي محسوسة وكذا الكلام في قولنا النار حارة السؤال الثالث
ان الحس انما يحس بالحاضر الموجود فاما ان ذلك الشيء يمتنع ان يكون بخلافه
فذلك غير محسوس وما لم يحصل اعتقاد انه يمتنع ان يكون بخلاف ما اعتقد

فانه

فانه لا ينتفع به في البراهين التي لا يطلب منها الا الجزم السؤال الرابع ان
الحس لا تعلق له الا بالضوء فاما الشعور بان جرم الشمس موصوف بذلك
الضوء فذلك غير محسوس البتة لان اتصاف الشمس بضوئه اما ان يكون
امرا نسبيا لا وجود له في الخارج وان كان موجودا في الخارج لكنه
ليس من المبصرات فثبت بما ذكرنا ان هذه القضايا لا تحصل من الحس
المحض بل حصولها ليس الا بالعقل والحس جار في هذا الباب مجرى الالة
واما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل فهي نوعان الاول
المجربات وذلك لانا اذا رأينا ان الشيء دار مع غيره وجودا وعدما حكمنا بان
يكون احدهما علة للاخر كقولنا السقمونيا مسهل الصفراء وفيه سؤالات
السؤال الاول ان الشيء لا يدور مع علته المؤثرة فيه وجودا وعدما فقط
بل يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك العلة والخاصة المساوية لماهيتها
وفي المعلول مع ان شيئا من ذلك ليس بعلة السؤال الثاني كما ان المعلول يدور
مع العلة وجودا وعدما فالدوران مشترك بين الجانبين والعلية غير
مشتركة فيها بين الجانبين والعجب من هؤلاء الافاضل انهم لما حاولوا اثبات
ان التمثيل لا يفيد العلم بينوا ان التعويل على الطرد والعكس لا يفيد العلم
بالعلية ثم انهم ذكروا ان التجربة يفيد اليقين مع انه لا معنى للتجربة الا الطرد
والعكس وهذا من العجائب السؤال الثالث ان الانسان في بلاد الزنج لا يكون
الا اسود فلو فرضنا انسانا ما رأى الا بلاد الزنج ولم يسمع بوجود سائر البلاد
فهل له ان يحكم بان كل انسان اسود فلما لم يجز ذلك علمنا فساد هذا الاعتبار
السؤال الرابع ان هذه القضايا التجربية لا تثبت صحتها الا بعد مقدمات
كثيرة مثل ان يقول هذا الجنس الحادث لا بد له من سبب وذلك السبب اما
ان يكون نفس ذلك الجسم او امرا حالا فيه او امرا هو محله او امرا مباينا عنه
لا جائز ان يكون نفس الجسم ولا ان يكون محلا له ولا ما يكون حالا فيه فحينئذ

الموزع

ثبت ان ذلك الامر المباين ثم انه لا يمكن ابطال استناد هذا الاثر الى الامر المباين
الا اذا علمت ان اله العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار لان بتقدير كونه
فاعلا مختارا فلعله اجرى عادته وطرد سنته بايجاد ذلك الاثر عقيب ذلك
السبب من غير ان يكون لذلك السبب فيه تاثير فثبت انه لا يمكن اثبات
ذلك المؤثر الا بعد اثبات هذه المقدمات والمؤثر يمتنع انفكاكه عن الاثر
ويمتنع ان يوجد في ذلك المحل ما يمنعه عن التاثير فان بعد ظهور هذه
المقدمات نعلم ان ذلك الاثر انما صدر عن ذلك المؤثر فاذا كان العلم
بصحة هذه القضايا التجربية متوقفا على هذه المقدمات الغامضة الدقيقة
فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادي الغنية عن الحجة والبرهان السؤال
الخامس وهو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجربية ان كان غنيا عن البرهان
كان ذلك من الاوليات فلم يمكن جعلها قسما اخر سوى الاوليات وان
افتقر الى برهان آخر فحينئذ لا يمكن جعلها من المبادي والله اعلم بالصواب
النوع الثاني من القضايا المستفادة من مجموع العقل والحس الحدسيات
قال الشيخ مثاله ما يشاهد من اختلاف نور القمر بسبب قربه وبعده من
الشمس وذلك يفيد الحدس بان ذلك النور مستفاد من الشمس **التفسير**
قال مولانا امام العالم رضي الله عنه هذا ايضا ضعيف وبيانه من وجوه
الاول لان حاصل المقتضي ليس الا الطرد والعكس وقد عرفت انه لا يفيد الا الظن
فضلا عن اليقين السؤال الثاني انا نعلم بانه لما اختلف اشكال نور القمر
بسبب القرب والبعد من الشمس وجب ان يكون نوره مستفادا من الشمس
ان كان غنيا عن البرهان كان ذلك من البديهيات فلا يمكن جعله قسما
آخر وان كان محتاجا الى البرهان فكيف يمكن جعله من اوائل البرهان السؤال
قال ابو الهيثم المصري ان هذا القدر لا يدل البتة على ان نور القمر مستفاد
من الشمس لاحتمال ان يكون احد نصفي كرة القمر مضيئا بالطبع ونصفه الثاني

يكون مظلما بالطبع ثم ان كرة القمر تستدير على مركز نفسه حركة مساوية لحركة
فلكه فعند الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا ونصفه المضيء الى فوق بالتمام
وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضيء مقابلا لنا بسبب استدارة تلك
الكرة على مركز نفسها وكلما ازداد بعده عن الشمس ازداد نصفه المضيء ظهورا
لنا فاذا صار مقابلا للشمس صار نصفه المضيء بتمامه مقابلا لنا ومع قيام
هذا الاحتمال لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة والنقصان بحسب قربه
وبعده من الشمس ان يكون نوره مستفادا من الشمس ثم قال الدليل المعتمد
في هذا الباب زوال النور عن وجه القمر عند الخسوف وذلك طريق آخر
سوى ذلك الطريق فان قال قائل جرم القمر بسيط فيمتنع ان يكون احد
وجهيه مضيئا والاخر مظلما فنقول لا نسلم انه بسيط وما الدليل عليه فان
الدليل الذي ذكرتموه في بساطة الاجرام الفلكية لا يجري الا في الفلك الاقصى
فقط سلمنا انه بسيط الا ان ذلك لا يمتنع ما ذكرناه والدليل عليه المحو الذي
يرى في وجه القمر ثم هب ان كل ذلك صحيح الا ان مجرد اختلاف نور القمر
بحسب قربه وبعده من الشمس لا يدل على ان نوره مستفاد من الشمس الا مع
هذه المقدمة وعلى هذا التقدير فان القضية تكون قضية مفتقرة الى
البرهان الدقيق الغامض فكيف يمكن جعلها من مبادي البراهين النوع الثالث
من المقدمات التي قيل انها من المبادي مقدمات قياساتها معها وهذا النوع
كان يجب ان نذكره في القضايا المستفادة من العقل المحض **قال الشيخ** وهذا
مثل علمنا بان الاربعة زوج فان هذه المقدمة يظن انها بديهية وليست
كذلك بل هذه المقدمة انما تعلم بواسطة الحد الاوسط الا ان ذلك
الاوسط لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه فلا جرم كان العلم به حاضر البديهة
وتقريره انا نعلم ان كل اربعة فانها تنقسم بمتساويين ونعلم ان كل ما كان
كذلك فهو زوج ونحن انما حكمنا ان الاربعة زوج بواسطة علمنا بانها

تقبل الانقسام بقسمين متساويين ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم
اذا كان المراد من كون الاربعة زوجا انها مغايرة لكونها قابلة للانقسام بقسمين
متساويين ولقائل ان يقول حتى يقال العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين
متساويين اوجب العلم بكونها زوجا اما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد
كونها قابلا للانقسام بقسمين متساويين فحينئذ يكون العلم بكونها
قابلة للانقسام بقسمين متساويين هو نفس العلم بكونها زوجا وحينئذ
يبطل هذا الكلام فان قالوا الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام
بقسمين متساويين بل عن كيفية اخرى مخصوصة لازمة لهذه الحالة
فنقول فاذا كان المراد من الزوجية ما ذكرتم فلا نسلم ان هذه الحالة متصورة
فضلا عن ان يكون مصدقا بها فضلا عن ان يكون ذلك التصديق تصديقا
بديهيا فانا لا نعقل من الزوجية الا مجرد انها تقبل الانقسام بقسمين
متساويين النوع الرابع من المقدمات التي قيل انها من المبادي المتواترات
وهي كقولنا ان مكة موجودة واعلم ان الشيخ لم يستقص في شيء من كتبه
الكلام في حقيقة الخبر المتواتر التفسير قال مولانا رضي الله عنه للمتواتر
شرائط احدها ان يكون المخبرون قد اخبروا عن وجود امر محسوس مثل ان
قالوا انا رأينا محمدا صلى الله عليه وسلم وسمعنا منه ادعاء النبوة اما لو اخبروا
عن امر غير محسوس لم يفد هذا الاخبار العلم وذلك لان ذلك الامر ان
كان معلوم الصحة في بديهة العقل كانت صحته معلومة من بديهة
العقل لا من ذلك الخبر وان لم يكن معلوم الصحة في بديهة العقل لم يفد
ذلك الاخبار علما فان اهل المشرق والمغرب لو اتفقوا على الاخبار عن
حدوث العالم لم يحصل العلم بذلك الا بالدليل الشرط الثاني بلوغ المخبرين
من الكثرة الى حد يمتنع اتفاقهم على الكذب واعلم انه ليس لتلك الكثرة
حد معين وذلك لان كل عدد يفرض فان العقل يحكم بانه كما جاز الكذب في

على ذلك العدد بنقصان واحد فكذلك يجوز الكذب على ذلك العدد وانه
لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته واذا عرفت هذا
فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم بل نستدل بحصول
العلم على حصول كمال العدد فهذان الشرطان كافيان في حصول العلم
اذا قال المخبرون نحن شاهدنا بذلك واما اذا قالوا نحن سمعنا قوما آخرين
انهم اخبروا انهم شاهدوا ذلك الامر المحسوس وذلك مثل اخبار اهل
عصرنا عن وجود محمد عليه السلام وعيسى عليه السلام فهاهنا لا بد
من شرط ثالث وهو ان نعلم انه كان حال كل واحد من طبقات المخبرين في
الكثرة وامتناع التوافق على الكذب مثل حال هؤلاء الحاضرين فهذا جملة
الكلام في ضبط شرائط التواتر ولقائل ان يقول السؤال عليه من وجوه
السؤال الاول ان خبر التواتر يدل على انه قد حصل الاحساس لبعض الناس
بذلك الشيء المخبر عنه والاخبار يدل على ذلك الاحساس والاحساس يدل
على وجود المحسوس فالتواتر دليل الدليل فكان جعل المتواترات قسما
واقعا في مقابلة المحسوسات خطأ السؤال الثاني انا بينا ان التواتر لا
يفيد العلم الا بوجود المحسوسات وانت تعلم ان المحسوسات اشخاص
كائنة فاسدة وتعلم انه لا حد للكائنات الفاسدات ولا برهان عليها
فكان دخول المتواترات في صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة السؤال
الثالث انه لا نزاع انه لا يمتنع اقدام كل واحد من اهل التواتر على الكذب
ولا نزاع في ان اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز اقدام غيره على
الكذب فاذا كان الجواز قائما في حق كل واحد وحده ثبت ان الاجتماع
غير مانع من ذلك فوجب ان يبقى ذلك الجواز حال الاجتماع كما كان حاصلا
حال الانفراد وذلك يفيد القطع بانه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب
ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التام السؤال الرابع اما ان يقال حصل

في الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم على الكذب وبقي البحث كذلك والكل
باطل لانه لا عدد الا ويجوز ذلك العدد بنقصان واحد واثنين مساو
لحاله في جواز الاقدام على الكذب والثاني يوجب القدح في التواتر وذلك
لانه اذا لم يكن شيء من الاعداد المعينة لصلاحية ايجاب هذا العلم
فحينئذ لا ندري ان هذا الاعتقاد الذي حصل في القلب هو ظن قوي
او علم يقيني وحينئذ لا يبقى عليه تعويل السؤال الخامس هب ان اهل
التواتر اذا قالوا شاهدنا الشيء الفلاني وسمعنا الكلام الفلاني فانه يفيد
العلم بحصوله فاما اذا قالوا انا سمعنا اجدادنا انهم شاهدوا الشيء
الفلاني كاخبارنا عن الاشخاص الماضية في القرون الخالية فكيف يفيد
مثل هذا الخبر علما يقينيا وذلك لان هذا الخبر لا يفيد اليقين الا اذا علمنا
طبقات المخبرين في كل عصر وزمان كان بالغا في الكثرة الى حيث يمتنع
اتفاقهم على الكذب لكن علمنا بان المخبرين كانوا كذلك علم بصفة من
صفاتهم ونحن جاهلون باحوالهم والعلم بصفة الشيء مشروط بالعلم
بذاته فلما جهلنا ذوات اولئك الماضين فكيف يمكننا ان نعلم انهم كانوا
بالغين في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب واذا لم نعلم هذه
الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم ومعلوم ان اخبار هؤلاء الحاضرين
متفرع على اخبار اولئك الماضين فاذا وقع الشك في الاصل فكيف يبقى
اليقين في الفرع فهذه سؤالات على التواتر السؤال السادس هب ان التواتر
يفيد العلم الا انا توافقنا على انه ما لم يحصل هذه الشرائط لا سبيل اليه
الا بمحض العقل فلولا ان العقل يراعي هذه الشرائط المذكورة لم يكن
التواتر مفيدا للعلم واعتبار هذه الشرائط لا سبيل اليه الا بمحض
العقل فلولا ان العقل يراعي هذه الشرائط والا لما حصل العلم فرجع حاصل
الامر الى ان العقل قد استعان بحس السمع وسماع ذلك الخبر واستغناه

عن البصر في ان رأى الكرة العظيمة في بلد اولئك المخبرين ثم اعتبر مقدمة
اخرى عقلية مضافة الى هذا المسموع وهذا المبصر استنتج من مجموع
هذه الامور وحينئذ يظهر ان الحاكم هو العقل فان بديهة العقل حاكمة
بان صدور مثل هذا الجزم عن مثل هذا الخبر عنه عن هؤلاء المخبرين مع كثرتهم
يمتنع الا اذا كانوا صادقين فكان الحاكم بذلك هو بديهة العقل ويرجع
حاصل هذا الكلام الى ان هذه المقدمة مقدمة بديهية اولية واذا كان
هذا قسما من اقسام الاوليات البديهيات امتنع ان يقال ان هذا قسم آخر
مغاير للبديهيات فهذا هو الكلام الملخص في تقرير هذه المبادي ويرجع
حاصل كلامنا الى ان المبادي ليس الا المقدمات البديهية ان ههنا مقدمات
قد يغلب على بعض الطبايع العامية انها قوية كلية وهي في الحقيقة باطلة
فيجب الكلام عليها المقدمة الاولى ان من ادعى امرا من الامور فيما قيل له اذكر
شيا فان عجز عن ذكره كان الظن انه باطل مثاله اذا قلنا انه تعالى ليس في الحيز
والجهة فربما قيل انا لا نعقل هذا الا من الوجود فكان القول به باطلا واعلم
ان هذا الكلام باطل لان كون الشيء حقا في نفسه لا يتوقف على ان يحصل له
نظير والا لزم ان يتوقف كل واحد من النظيرين على الآخر ويلزم الدور
وهو محال فثبت ان حصول الشيء في نفسه لا يتوقف على ان يحصل له نظير
حصول لنظيره واذا كان كذلك لم يلزم من عدم النظير قدح في حصوله
المقدمة الثانية قولهم صحة الحكم على الشيء يقتضي صحته على مثله لان المثلين
حكمهما حكم واحد وهو ايضا ضعيف لان المثلين لا بد وان يخالف كل واحد
منهما صاحبه في تعينه وتشخصه والا لزم ان يكون احد المثلين عين الآخر
وذلك محال واذا ثبت هذا فلعل هذا التشخص شرط لذلك الحكم وتشخص
الشخص الآخر مانع منه ويمكن ان يجاب بان التشخص قيد عدمي والقيد
العدمي لا دخل له في الباب المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا نفي العدد اصلا

او اثبات عدد لا نهاية له قالوا ليس هذا اولى من عدد فاما ان لا يوجد العدد
اصلا او يوجد عدد لا نهاية له ثم يقولون لكنه ممتنع وجود عدد غير متناه
فوجب ان لا يوجد العدد اصلا واخرى يقولون لكنه وجد العدد فوجب
ان يوجد كله حتى وقع هاهنا ومثال الاول قولهم لو كان الاله اكثر من واحد لكان عدد
اولى من غيره فيلزم ان يحصل في الوجود الهة لا نهاية لها وهو محال
او ان لا يوجد الا اله واحد وهو المطلوب ومثال الثاني ليس تعلق علم الله ببعض
المعلومات اولى من تعلقه بالباقي فاما ان لا يتعلق بشيء من المعلومات و
هو باطل لما ثبت انه تعالى عالم بمخلوقاته واما ان يتعلق بالكل وهو المطلوب
واعلم ان هذه المقدمة ضعيفة لان قول القائل ليس عدد اولى من عدد
ان كان المراد منه عدم هذه الاولوية في الذهن فهذا مسلم الا ان هذا لا يفيد
الا توقف الذهن وتبلد العقل وان اريد به عدم هذه الاولوية في نفس
الامر فهذا ممنوع فلا بد من الدليل عليه والله اعلم المقدمة الرابعة انه ربما
يشتبه على بعضهم الامكان الذهني بالامكان الخارجي مثلا ان الانسان اذا
سمع في اول الامر ان العالم قديم او حادث وتوقف عقله هاهنا قبل
الدليل وقال يجوز ان يكون قديما وان يكون حادثا فهذا التجويز ذهني عقلي
اما في الخارج فهذا الجواز غير معقول لانه اما ان يجب ان يكون قديما او يجب
ان يكون محدثا اما الجواز الخارجي فهو كقولنا هذا الجسم حيوان يجوز ان
يبقى في مكانه ويجوز ان يتحرك عنه فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو
جواز خارجي بمعنى ان العقل قاطع بانه لا امتناع في وجود هذه الحالة ولا
امتناع في عدمها فثبت ان الجواز بالمعنى الاول مغاير للجواز بمعنى الثاني فيجب
على العاقل ان يتنبه لهذا الفرق المقدمة الخامسة ربما اشتبه على بعضهم
الوجوب المتقدم على الوجود بالوجوب المتاخر عن الوجود فانا اذا حكمنا على
شيء بانه يمكن وجوده فعند هذا فربما قيل ادعاء هذا الامكان محال لانه قبل

اما

اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فوجوده ثابتا في عدمه
فوجب ان يمتنع ثابتا في امكان عدمه لا مرجحا لكونه موجودا لما امتنع ان يكون معدوما
فكيف يعقل ان يقال انه في هذه الحالة يمكن ان يكون معدوما وان كان
معدوما فعدمه ثابت في وجوده فوجب ان ثابتا في امكان وجوده واذا كانت
الحقيقة والماهية لا ينفك عن الوجود والعدم وكل واحد منهما ينافي
حصول الامكان لاجرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالامكان والجواب
عنه ان هذه مغالطة وذلك لان الوجوب وجوبان وجوب متقدم على الوجود
ووجوب متاخر عن الوجود اما الوجوب المتقدم على الوجود فهو ان يكون
الماهية مقتضية للوجود فكان ماهيته مقتضية للوجود كان المستقل
عليه واما الوجوب المتاخر فهو ان الشيء اذا صار موجودا كان وجوده منافيا
لعدمه ومانعا من عدمه وامتناع العدم عبارة عن الوجوب وهذا الوجوب
متفرع على الوجود ومتوقف على الوجود واذا عرفت هذا فنقول هذان
الوجوبان غير متلازمين لانه لا يبعد ان يكون حقيقة الشيء من حيث هي هي
قابلة للوجود والعدم الا انها متى وجدت كان وجودها مانعا من العدم
واذا ثبت هذا فنقول انا ادعينا نفي الوجوب بالمعنى الاول وانتم اثبتم الوجوب
بالمعنى الثاني فلا منافاة بين الامرين فهذه الدقائق متى تنبه الانسان
لها سهل عليه الخلاص عن كثير من الاغلاط والله اعلم وليكن هاهنا اخر
الكلام المختصر في تعديد المقدمات التي هي المبادي **قال الشيخ** والحق البرهان
باسم البرهان ما كان الحد الاوسط سببا لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا
هذه الخشبة خشبة تعلق بها النار وكل خشبة تعلق بها النار فهي
محترقة فهذه الخشبة محترقة فالذي هو بعكس ذلك يسمى دليلا **التفسير**
مولانا رضي الله عنه العلم بثبوت الاوسط للاصغر يوجب حصول العلم
بثبوت الاكبر للاصغر فالبرهان لا يكون برهانا الا اذا كان كذلك ثم ان هذا

على قسمين احدهما ان يقول كما ان ثبوت الاوسط للاصغر في الذهن وجب ثبوت
الاكبر للاصغر في الذهن فكذلك ثبوت الاوسط للاصغر في نفس الامر هو العلة
لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر والثاني ما لا يكون كذلك اما القسم الاول
فهو اكمل البراهين لان نجد هذا التقدير العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية
وبيانه ما ذكره الشيخ فان الاصغر هو الخشبة والاوسط هو مماسة النار والاكبر
هو الاحتراق فحصول هذا الاوسط لهذا الاصغر لحصول الاحتراق الذي هو
الاكبر للخشبة التي هو الاصغر ثم ههنا دقيقة وهي انه فرق بين ان يقال الاوسط
علة لحصول الاكبر في الاصغر فانا لو فرضنا ان الاوسط يكون معلولا لوجود
الاكبر فانه يكون علة لحصول ذلك الاكبر الذي هو علة في الاصغر فههنا
هذا البرهان يكون برهان اللم لاجل ان الاوسط وان كان معلولا لوجود الاكبر
فانه علة لحصول ذلك الاكبر في الاصغر القسم الثاني وهو ان لا يكون الاوسط
علة لحصول الاكبر في الاصغر فهذا هو المسمى برهانا الان كقولنا هذه الخشبة
محترقة وكل محترق فقد مسته النار فان كونه محترقا ليس علة لتعلق النار بل معلولا
له واذا عرفت هذين القسمين فنقول القسم الاول اقوى من القسم الثاني
وبيان هذه القوة من وجهين الاول ان برهان اللم حصل فيه كون الاوسط علة
لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن وفي الخارج معا واما برهان الان فقد
حصلت فيه هذه العلية في الذهن لا في الخارج فلا جرم كان برهان اللم اقوى
الثاني ان دلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة المعلول على العلة **قال الشيخ**
البرهان في المعلوم انما يأتلف من مقدمات ذاتية المحمولات اي محمولاتها المقو
مقومة لموضوعاتها كالحيوان للانسان وخاصة لها او لجنسها من غير
ان يعم جنسها كالاستقامة للخط والمساواة له والكريات في البراهين ذكرها
من الامور الذاتية بالمعنى الثاني **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه الحكماء اتفقوا
على ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمطالب والمبادي والمراد

من المبادي المقدمات التي بها يبرهن على صحة المطالب واتفقوا على ان محمولات
المقدمات البرهانية يجب ان تكون ذاتية الا انه يجب عليك ان تعرف ان الذاتي
له تفسيران احدهما ان يكون جزء الماهيات وهو المراد من قولنا الذاتي هو
المقوم الثاني المحمول الخارج عن الماهية التي يعرض الشيء لا بسبب امر اعم منه
ولا بسبب امر اخص منه اما الذي يعرض بسبب امر اعم منه فكقولنا الجسم
متحرك فان الحيوان انما استعد لقبول صفة المتحركية لا لانه حيوان بل لانه
جسم وكونه جسما اعم من كونه حيوانا واما الذي يعرض الشيء بسبب امر اخص
منه فكقولنا الحيوان ضاحك فان الحيوان انما استعد لقبول الضحك لا
لانه حيوان بل لانه انسان وكونه انسانا اخص من كونه حيوانا اذا عرفت هذا
فنقول الخارجي الذي يعرض الماهية بسبب امر اعم منه ولا بسبب امر اخص
فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا واما المحمول الخارجي الذي يعرض الشيء لا بسبب امر
اعم منه ولا بسبب امر اخص منه فهذا نسميه بالعرض الذاتي واعلم انه لا فرق
بين ان يقال هذا المحمول اعم من هذا الموضوع وبين ان يقال هذا المحمول عرض
لهذا الموضوع بسبب امر اعم من هذا الموضوع فالشرط في كون العرض
ذاتيا للموضوعات لا يكون عروضه لذلك الموضوع بسبب امر اعم من ذلك
الموضوع فاما ان يكون ذلك العرض اعم من ذلك الموضوع فذلك مما لا بأس
به اذا عرفت هذا فنقول المحمول المطلوب برهانا فلا يجوز ان يكون ذاتيا بمعنى
الذاتي المقوم لان محمول المطلوب البرهاني لا بد وان يكون مشكوك الثبوت
لموضوعه والمحمول الذي يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه
فثبت ان محمول المطلوب البرهاني لا يمكن ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي المقوم
بل يجب ان يكون ذاتيا بالتفسير الثاني ثم نقول كل مطلوب فانه لا يمكن اثباته
الا بمقدمتين ولا يمكن ان يكون محمول كلتي المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم
وذلك لانه اذا كان الاكبر مقوما للاوسط وكان الاوسط مقوما للاصغر

كان الاكبر مقوما للمقوم الاصغر ومقوم المقوم مقوم فيلزم ان يكون الاكبر مقوما
للاصغر فيلزم ان يكون محمول المطلوب البرهاني مقوما للموضوع وقد قلنا ان
ذلك محال والمبطل لهذا القسم يبقى القسمان الاخيران وهو ان يكون المحمول
في كلتي المقدمتين ذاتيا بالمعنى الثاني ويكون المحمول في احدى المقدمتين ذاتيا
بمعنى المقوم وفي الثانية ذاتيا بالمعنى الثاني حتى يندفع المحذور المذكور بقي
ها هنا بحث آخر يتعلق بلفظ الكتاب وهو ان الشيخ قال الكبريات في البراهين
اكثرها من الامور الذاتية بالمعنى الثاني وللقائل ان يقول ما السبب في انه
خصص الشيخ هذه الاكثرية بالكبرى دون الصغرى والجواب انا بينا فيما تقدم
ان قوة مقدمتي القياس هو الكبرى فلو فرضنا كون الاكبر مقوما للاوسط
وقد فرضنا كون الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر فها هنا ان كان ثبوت ذلك
الاوسط لذلك الاصغر بينا كان العلم بثبوت ذلك الاكبر لذلك الاصغر
ايضا بينا وحينئذ يصير القياس لغوا وان كان ثبوت ذلك الاوسط لذلك
الاصغر غير بين فحينئذ يكون المحتاج الى البيان بالقياس هو اثبات ذلك الاوسط
لذلك الاصغر وحينئذ يصير هذا الاوسط اكبر ويصير الاكبر الاول لغوا
فعلمنا انه متى كان الاكبر مقوما للاوسط وكان الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر
كان هذا القياس كاللغو واما اذا كان الاكبر عرضا ذاتيا للاوسط وكان الاوسط
مقوما للاصغر فها هنا المطلوب البديهة اضعف مقدمتي القياس وذلك
لا يوجب صيرورة النتيجة حقة فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس
مستقيما فظهر انه متى كان محمول احدى مقدمتي القياس عرضا ذاتيا كان
الاولى ان يكون هذا المعنى في الكبرى لا في الصغرى قال الشيخ لكل علم برهاني
شيء هو موضوعه كالمقدار للهندسة وله مبادي مقدمات وحدود فما
كان من المبادي غير بين بنفسه فانه يجب ان يبين في علم آخر ومسائل هي
المطلوب فيه وربما صارت المطلوبات مقدمات لمطلوب آخر التفسير

قال رضي الله عنه هذا الكلام فيه تشويش قليل الا ان الغرض منه معلوم
وذلك لانا قد ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمبادي و
المطالب اما الموضوع فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية وقد
عرفت ان العرضي الذاتي ما هو ومثاله المقدار للهندسة فان المقصود من علم
الهندسة البحث عن الاعراض الذاتية للمقدار واما المبادي فهي المقدمات
التي بها يمكن اقامة البرهان على المطالب وهذه المقدمات ما لم يصر مسلمة
فانه لا يمكن اثبات المطلوب بها وتلك المقدمات لا يمكن تسليمها الا بعد
تصور موضوعاتها ومحمولاتها ولا يحصل تصورها الا بذكر حدودها فالمبادي
هي هذان القسمان احدهما الحدود المعرفة لماهية موضوع العلم ولماهية موضوع
المقدمات وماهية محمولها والثاني تلك المقدمات فهذا هو المراد من قوله وله
مبادي مقدمات وحدود وتقدير الكلام ومبادي العلم هي اما مقدمات
او حدود معرفة لماهيات مفردات تلك المقدمات واما قوله وما كان من
المبادي غير بين في نفسه فيبين في علم آخر فاعلم ان غرض الشيخ اجراء الكلام
على سبيل الاغلب فاما على العموم الحقيقي فليس بصواب وذلك لان المبادي
اما ان يكون مبادي لجميع مسائل ذلك العلم او لبعض مسائله فاما الشيء
الذي يكون مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم فانه لم يكن بينا بذاته ولا بد من
تبيينه ولا يمكن ان تبين في ذلك العلم لانا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل
ذلك العلم فلو فرضناه مع ذلك مسئلة من مسائل ذلك العلم لزم كون
الشيء الواحد مبدأ لنفسه ومعرفا لنفسه وذلك محال فلم يبق الا ان يبين
في علم آخر ثم ذلك العلم الآخر اما ان يكون علما لا يمكن اثباته الا بهذا العلم او
لا يكون كذلك والاول باطل والا وقع الدور لانا لما فرضنا هذا المبدأ مبدأ
لجميع مسائل هذا العلم وفرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر فلو فرضنا
ذلك العلم مبدأ لاثبات هذا المبدأ افتقر كل واحد منهما الى الآخر فيلزم

الدور وهو محال فثبت انه لا يمكن بيان مبدا هذا العلم الا في علم آخر يكون
ذلك العلم عتيدا في بيوته عن هذا العلم فحينئذ يكون هذا العلم اعلى في رتبة
المعلومية من هذا العلم واما ان كان ذلك المبدا مبدا لجميع مسائل ذلك
العلم بل لبعض مسائله فههنا لا يمتنع اثبات هذا المبدا في ذلك العلم بعينه
بشرط ان لا يقعد ذلك بان يكون لهذا العلم مبدا آخر يقتضي بعض مسائله
فوان ذلك البعض من مسائله يقتضي باثبات هذا المبدا ثم ان هذا المبدا يقتضي
باثبات مسائل آخر غير الاولى فبهذا الطريق يمكن اثبات شيء من مبادي علم في
ذلك العلم بعينه واما قوله ومسائل هي المطلوبات **قال** مولانا رضي الله
عنه لما ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانية ثلثة الموضوعات والمبادي والمطا
والشيخ لما ذكر بعض احوال الموضوعات في المبادي اردفه بهذا الكلام وهو
كلامه في المطالب فهي المسائل وذكر ان تلك المطالب ربما صارت مقدمات
لمطلوبات اخرى والامر كما قاله لانا اذا ركبنا قياسا على انتاج مقدمة فاذا
حصلت تلك النتيجة فربما جعلناها مقدمة في انتاج مطلوب آخر ثم ههنا
بحث وهو انه لا شك ان القضية التي تكون نتيجة لقياس فقد يمكن في
الاكثر جعلها مقدمة لقياس آخر الا انه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن
جعلها مقدمة في قياس آخر فان هذا الامكان ان كان من اللوازم فحينئذ
يكون النتائج المرتب بعضها على بعض غير متناهية ولا شك ان المنتج علة
للنتيجة بالذات والعلة متميزة عن المعلولات بالذات فاذا ههنا علل
انما قام على انه يجب ان تكون العلل والمعلولات علة اولى ليس قبلها شي واما لم
يقم على انه يجب ان تكون فيها معلول اخير ليس بعدها شي **قال الشيخ** المطالب
بهل يتعرف الوجود او العدم والمطلب بما يتعرف حال شرح الاسم فان كان الشيء
موجودا فيطلب بالحقيقة حده او رسمه والحد من اجناس وخواص والمطلب
بالكيف يطلب حاله وبالاي يطلب خاصيته التي يتميز بها ويلزم عليه **قال**

قال مولانا رضي الله عنه ذكر الشيخ في ساير كتبه ان المطالب كثيرة الا ان
اصولها اربعة اثنان للتصور واثنان للتصديق اما اللذان للتصور
فقولنا ما وقولنا اي اما مطلب ما فانه يطلب به شرح الاسم وتارة يطلب
به شرح الحقيقة اما طلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا
ولا يفهم معناه فانه يقول ما هو ومراده ان يفسر له ما هو المراد من ذلك
اللفظ واما طلب الحقيقة فهو كما اذا علمنا ان الملك شيء موجود في
نفسه فنقول ما هو ومراده انه يذكر له على التفصيل مجموع اجزاء ماهيته
ثم ان الشيخ ذكر في هذا المقام ان طلب الحقيقة اما ان يكون الحد والرسم
وذلك لان تعريف الحقيقة اما ان يكون بالاجزاء المقومة لها واما ان يكون
بالامور الخارجة عنها واما ان يكون بما يتركب من القسمين اما التعريف
باجزاء الماهية فاما ان يكون تعريفها بمجموع اجزائها وهو الحد التام او ببعض
الاجزاء المساوية لها في العموم والخصوص فهو الحد الناقص واما التعريف
بالامور الخارجة فهو الرسم الناقص واما التعريف بما يتركب من القسم فهو
الرسم التام واما مطلب اي فالمراد منه طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يشاركه
في امر من الامور كما اذا قيل اي حيوان هو فالمراد منه ان يبين له ما به يتميز ذلك
الحيوان عن ساير الاشياء المشاركة له في كونه حيوانا فهذان المطلبان معدان
نحو التصور واما المطلبان المعدان للتصديق فاحدهما مطلب هل وهو
على قسمين احدهما هل الشيء موجود في نفسه او معدوم وهذا يسمى الهل
البسيط والثاني هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية وهذا هو الهل
المركب واعلم ان الطالبة لشرح الاسم متقدم على هل فان الشيء ما لم يعرف
معناه لا يمكن ان يقال هل هو موجود او معدوم واما الطالبة للحقيقة فهي
اللاهية فمتاخر عن الهل البسيط لان الشيء ما لم يعلم انه موجود استحال الذي يقال
ما حقيقته وما ماهيته ولان المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة

كمانا مطالب الرفع هو انضباط لوجه تبين ضد ذلك لانه انما ان يطلب به لمية الحكم
الا انه في نفس الامر في نفسه مثال الاول ان يقال لم قلت الامر الذي فيها هنا
اذا ذكر المسئول ما يدل على تجويز كفاه ومثال الثاني ان يقال لم كان الامر في
نفسه كذى فيها هنا انما المراد ذكر السبب المؤثر فيه في نفس الامر فانه لا يخرج عن
العهدة ثم قال الشيخ في سائر كتبه وهاهنا مطالب اخرى سوى هذه الاربعة
طالب خامسا وهو مطلب كيف وترك البواقي فان كان انما ترك البواقي لانها
داخلة في الحقيقة تحت مطلب هل المركب فمطلب كيف ايضا كذلك فلم ذكره
وانما كان انما ذكره مطالب كيف لانه في الظاهر مطلب اخر مغاير لمطالب هل فلم ترك
مطلب كم واين ومتى فانما ذكر هذا المطلب وترك البواقي فالسبب فيه غير
معلوم **فصل** في طوبيقا وهو القياس الجدلي **قال الشيخ** القياسات الجدلية
مقدماتها هي الامور المشهورة الى آخر الفصل **التفسير** مولانا رضي الله عنه
اعلم ان هذا الفصل مشتمل على مسائل **المسألة الاولى** في تقسيم القياس الى
الاقسام الخمسة وهي البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر ومن
الناس من فهم هذا الحصر فقال القياس اما ان يكون مركبا من مقدمات واجبة
الثبوت وهو البرهان او من مقدمات اكثرية الثبوت وهو الجدل او من
مقدمات متساوية الثبوت وهو الخطابة او من مقدمات قليلة الثبوت
وهو المغالطة او من مقدمات ممتنعة الثبوت وهو الشعر والشيخ زيف
هذا التقسيم في كتبه المطولة من وجوه الاول ان القياس المركب من المشهورات
او من المسلمات فلا شك انه جدلي ثم انه ليس من شرط المشهور ان يكون اكثري
الصدق بل قد يكون واجب الصدق حقا وقد يكون واجب الكذب باطلا
فقد وجدنا قياسا جدليا من غير ان يكون مقدماته اكثرية الصدق والثاني انه
ان كان كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته اكثرية الصدق فحينئذ
يجب على الجدلي ان ينظر في كل مقدمة انها هل هي ارجح من المساوي في الصدق

يسيرا ويحذر ان يكون صادقة في الاكثر ومعلوم ان ذلك مما يصعب عليه غاية
الثالث ان الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة فانه كان جدليا فقد فسد
قولهم انه لا يكون جدليا الا اذا كانت مقدماته اكثرية الصدق واذا لم يكن جدليا
وجب ان يكون هذه الصناعة صناعة مغايرة للصنائع الخمس القياسية وذلك
عندهم باطل فثبت ان الذي قالوه باطل واذا ثبت فساد هذا التقسيم فنقول
ان القياس قد يشترك بين الصنائع الخمس وامتياز كل واحد من هذه الخمسة
عن الآخر ليس بحسب صورة القياس بل بحسب مادته فانه ان كان القياس
مؤلفا من اليقينيات كان برهانا وان كان مؤلفا من المشهورات والمسلمات
كان جدليا وان كان مؤلفا من المظنونات من غير اعتبار كونها مشهورة او
مسلمة كان خطابيا وان كان مؤلفا من مقدمات يشتبه بالحق مع انها ليس من
حقه او يشبه بالمشهورة ولا يكون مشهورة كان سوفسطائيا وان كان
مؤلفا من المخيلات كان شعريا واعلم انا اذا قسمنا القياس الى هذه الاقسام
الخمسة بهذا الطريق لم يكن تقسيم القياس الى هذه الانواع الخمسة تقسيما
دائرا بين النفي والاثبات بل تقسيما بحسب الاستقراء والوجدان **المسألة**
الثانية في بيان ان القياس المؤلف عن المشهورات والمسلمات يسمى بالقياس
الجدلي ولقائل ان يقول ان لفظ الجدل مشعر بالمنازعة والمخاصمة فان المتكلمين
اذا لم يكن بينهما معاندة ومنازعة بل كانا يتخاطبان على سبيل فتح الفائدة
لم يحسن ان يقال انهما يتجادلان فما السبب في تسمية القياس المؤلف من
المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلي فنقول السبب فيه امور احدها
ان المشهورات قد لا يكون حقة وهما يبينه الخصم لكونها غير حقه فيتنازع
فيها وان كان حقه لكن لا يكون حقيقتها معلوما بالبديهة فلا جرم يتنازع فيها
والثاني ان كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا فان من اراد ان يمنع غيره
من السفر وتبديل الاحوال قال في الثبات نبات وهذا كلام محمود مشهور

وان اراد الترغيب في الشعر والحكمة قال في الحكمة بركة وهذه الكلمة ايضا محمودة
مشهورة وهما متعاندان فثبت ان التمسك في اثبات مطلوبه بالمشهورات
والمسلمات في معرض ان نازعه خصمه من هذه الجهات وحينئذ يصير محتاجا
الى ترجيح المشهور الذي تمسك على المشهورات الذي عارضه خصمه
به وبهذا الطريق ينفتح ابواب المنازعات والمخاصمات فلما كان القول في اثبات
مطلوبه بالمشهورات والمسلمات في معرض ان نازعه خصمه من هذه الجهات
وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور الذي لاجرم سموا هذا النوع من
القياس بالجدل وهذا بخلاف البرهان فان التعويل هناك على اليقينيات واليقينيات
لا تدافع بينهما ولا تعارض فلاجرم لا احتياج فيها الى المنازعة والمخاصمة وبخلاف
الخطابة فان مدار الامر فيها على ان يصدق المستمع كل ما يذكره الخطيب ويقول
له احسنت واجبت فان عدل عن هذا الطريق الى القيل والقال والمراء
الجدال فحينئذ يصير الخطابة جدلا وبخلاف السوفسطائية فان فيها وراء
المنازعة غرضا آخر هو القدرة على الاحتراز عن الغلط او القدرة على ايقاع الغلط
فثبت ان تسمية القياس المؤلف عن المشهورات والمسلمات بالجدل تسمية
موافقة للغة **المسألة الثالثة** في تحديد الجدل قال الشيخ الغزالي في كتاب الذي
صنفه في جدل الفقهاء الجدل منازعة تجري بين متفاوضين لتحقيق حق او
لابطال باطل قال مولانا رضي الله عنه هذا التعريف مختل من وجوه الاول ان
المقصود من المفاوضة ان كان هو تحقيق الحق وابطال الباطل فحصول المنازعة
هناك ممتنع وذلك لان الكلام الذي يذكره احدهما اما ان لا يصير مفهوما
للسامع او يصير مفهوما له امتنع ان ينازعه فيه بل الواجب في الباب ان
يقول ما فهمت هذا الكلام فاذكره بطريق آخر ليحصل الفهم وان صار مفهوما
له فان لم يصر مفهوما فاما ان يقطع فيها بالصحة او بالفساد او يتوقف في
الامرين فان قطع بالصحة فلا نزاع وان قطع بالفساد طولب ببيان الفساد فاذا

ذكر

ذكر الوجه فيه عاد التقسيم الاول وهو ان المستدل ان لم يفهم لم ينازعه فيه بل
يطالبه بالتفهيم وان فهمه فاما ان يقطع بالصحة او بالفساد او يتوقف
وبالجملة فاذا ناظر انسان وكان مطلوبهما الحق فقط امتنع ان يقع بينهما
منازعة بل لا يخرج الحال عن احد امور ثلثة اما الاعتراف واما التفهيم واما
التوقف فثبت ان المفاوضة لاجل تحقيق الحق وابطال الباطل يمتنع من ان
يقارنها حصول المنازعة الثاني ان تحقيق الحق يشتمل على ابطال الباطل لان
الحكم على الباطل بانه باطل حكم حق فكان تقرير هذا الحكم تحقيقا للحق فثبت
ان تحقيق الحق مشتمل على ابطال الباطل الثالث ان الطبيب انما يكون طبيبا لانه
حصل له ملكة المعالجة لا لكونه مشتغلا بالعلاج في الحال وكذلك المجادل
انما يكون مجادلا لانه حصل له ملكة هذا العلم لا لاشتغاله بهذا العمل والدليل
عليه انا لو فرضنا انسانين في غاية الحماقة والبعد عن الفهم تفاوضا وتنازعا
لغرض تحقيق حق وابطال باطل وكانا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكالمة
فهناك قد حصلت منازعة تجري بين متفاوضين لغرض تحقيق وابطال باطل
مع ان احدا لا يقول انهما متجادلان بل يقال انهما احمقان فضوليان يتكلمان بكلمات
فاسدة باطلة فثبت ان هذا التعريف مختل الرابع ان الجدل قد لا يجادل في
تحقيق الباطل وابطال الحق الا ترى ان قوله تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين
كفروا فعلمنا انه ليس من شرط كونه جدلا ان يكون منازعة لاجل تحقيق حق ولاجل
ابطال باطل فثبت ان هذا التعريف مختل والصحيح ان يقال الجدل ملكة صناعية
يمكن صاحبها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة او مسلمة لا انتاج
نتيجة ظنية وانما قلنا حجة ليتناول القياس والاستقراء واما ان هذه
الصناعة كيف سميت بالجدل فقد شرحناه واما الحكيم الاول فقال الجدل
تحصيل صناعة يمكننا بها ان نأتي بالحجة على كل ما يوضع مطلوبا من مقدمات
ذائعة وان نكون اذا اجبنا لم نوجد منا ما يناقض به وضعنا قال والصناعة

ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال الموضوعات نحو غرض من الاغراض على سبيل
الارادة وصادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها ثم قال وليس من شرط هذه الصناعة
ان تكون القدرة المذكورة حاصلة ابدا بل بحسب الامكان فان الخطيب هو الذي
يفيد الاقناع مطلقا بل بحسب الامكان والطبيب هو الذي يفيد الصحة لا
مطلقا بل بحسب الامكان فكذا هاهنا الجدلي هو الذي يقوى على الفعل المذكور
لا مطلقا بل بحسب الامكان **المسألة الرابعة في منافع الجدل** اعلم ان تركيب القياسات
عن المشهورات والمسلمات فيه منافع بالذات ومنافع بالعرض اما الذي
بالذات فامور الاول وهو الفائدة الكبرى ان مصالح الانسان في الدنيا والآخرة
لا تتم الا باعتقاد في ثبوت المبدأ والمعاد والاعتقاد في ثبوت المبدأ والمعاد
انما يتم باعتقاد ثبوت موجود واجب الوجود لذاته منزه عن الشبه والضد
موصوف بصفات الجلال والجمال والاكرام وهذه العقائد ان لم يكن مسندة
بنوع حجة ضعفت وتعرضت للزوال بادنى خيال فان وقفناها على الاحاطة
بالبراهين اليقينية عجز الاكثرون عن تصورها والوقوف عليها فلم يبق الا ان
تقررها في قلوب الجمهور بدلائل مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة
عند الجمهور ليصير سماع امثال هذه الدلائل سببا لرسوخ تلك العقائد في
القلوب فيحصل نظام المصالح في الدنيا والآخرة ويفوز كل واحد بقدر ما
يليق به من السعادتين الثاني ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقائد على سبيل
التقليد وانتظمت مصالحهم في الدنيا والآخرة بسبب هذه العقائد فربما
جاء صاحب البدعة والقى في قلوبهم شبها مشوشة وكلمات واهية فاذا
قدرنا على ازالة تلك الشبهات عن قلوب عوام الخلق بقياسات مركبة من
مقدمات محمودة او مسلمة كان ذلك نفعا عظيما والحاصل انا جعلنا هذه
القياسات الجدلية في الوجه الاول مؤثرة في تحصيل العقائد في عقول الاكثرين
وجعلناها في الوجه الثاني دافعة للشبهات التي تزيل العقائد الحقة التقليدية

عن قلوب الاكثرين الثالث ان منكر الحق ربما بلغ في الجهالة والضلالة الى حيث
لا يبالي بانكار اليقينيات الا انه لا يمكنه انكار المشهورات والمسلمات اما انه
لا يمكنه انكار المشهورات فلان منكرها كالمنازع مع اكثر اهل الدنيا وذلك
مما يعرضه لانواع الآفات والبليات فلا جرم لا يمكنه انكار المشهورات واما
انه لا يمكنه انكار المسلمات فلان الاقدام على الانكار بعد الاقرار يعد عيبا ونقصا
والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامها فثبت ان انقياد الطبائع العامية للقياسات
المركبة من المشهورات والمسلمات فوق انقيادها للقياسات المركبة من الاوليات
ان مبادي العلوم الجزئية لا بد وان توضع في اوائل تلك العلوم حتى يتمكن طالب
ذلك العلم من ان يتوصل بتركيب تلك المبادي الى تعريف المطالب ثم ان تلك المبادي
ان خلت عن الحجة بالكلية لم تمل الطباع السليمة الى قبولها فيعسر الانتفاع بها
فان وقفنا قبولها على معرفة البراهين اليقينية كنا قد كلفنا المتعلم في اول الامر
ما لا طاقة له به فلم يبق الا ان نقرر تلك المبادي بقياسات جدلية مقنعة الى
ان يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية واما المنافع المطلوبة بالعرض من هذا
النوع من القياس فامور الاول ان هذه الصناعة يفيد القدرة على الزام الخصم
وغلبة المنازع الثاني ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية
وحينئذ يحتاج الى ان تركيبه عن المقدمات المشهورة لينتج احد النقيضين
ثم يركب قياسا آخر ايضا من المشهورات لانتاج النقيض الثاني ثم لا يزال يرجح
احد الجانبين على الآخر ترجيحا بعد ترجيح فربما تخلص من تلك الترجيحات
الى وجدان البرهان المفيد لليقين الثالث ان الانسان ينتفع بامر هذه الصناعة
في صناعة البرهان من وجهين الاول ان هذه القياسات الجدلية شديدة
المشابهة بالقياسات البرهانية ومتمايزة عنها بفروق دقيقة فاذا عرف
الانسان في هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة صار ذلك من المعاون المتعلق
على معرفة شرائط البرهان لان المتشابهين اذا عرفت كيفية امتياز احد الجانبين

عن الاختلافات ذلك على معرفة امتياز الجانب عن الاول والثاني ان كسب المقدمات
المشهورة واعتدادها اعم من كسب المقدمات البرهانية واعتدادها اذ المشهورة
اعم من اليقينية فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعتدادها ان يكتسب
المقدمات البرهانية ايضا وذلك حين ياخذ في تصفح المشهورات ليعرف
ما منها برهاني وما منها غير برهاني والرابع ان هذا النوع من القياسات
احد الانواع الداخلة تحت جنس القياس والصناعة انما تكمل باستيفاء الكلام
في جميع الاقسام الممكنة فهذا هو الكلام في منافع القياسات الجدلية المسالة
الخامسة في تعريف صناعة على الوجه الذي كان موجودا في الزمان القديم وترجيحه
على القانون الموجود في هذا الزمان اعلم ان مدار امر الجدل على السائل والمجيب
الا انه كان يراد في الزمان القديم وترجيحه بالسائل والمجيب غير ما يراد بهما
في هذا الزمان وذلك لان في عرف هذا الزمان السائل هو الذي يبتدي
فيسال الغير عن مذهبه في مسالة معينة فاذا اجاب ذلك الغير ببيان ما هو
مذهبه كان مجيبا وكان الاول سائلا ثم المجيب يقرر دليل بنفسه ويكون السائل
ساكتا فاذا تمم المستدل كلامه جاء السائل يعارض ذلك الدليل بوجوه من
الدلائل ثم ينازع في صحة مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل بوجوه مشهورة
فهذا هو السائل والمجيب في عرف هذا الزمان واما في الزمان القديم
فما كان الامر كذلك بل الرجل اذا عرف ان له مذهبا مشهورا في مسالة وكان
يجيبه انسان اخر ويتسلم منه مقدمات كثيرة غير متناهية كل واحدة منها
وحدها فاذا استوفاها عمد اليها فركبها تركيبا ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب
فيصير ذلك المجيب معها مخجلا ملزما لا يجد الى دفع ذلك الالزام سبيلا فعلى
هذا الوجه كان يجري مناظراتهم واعلم ان المناظرة على هذا الوجه اكثر فائدة و
ادل على قوة الخاطر من المناظرة التي تعرف عليها هذا الزمان ويدل على هذا الترجيح وجوه
الاول ان هذا السائل لا يمكنه تسليم كل واحد من المقدمات الا اذا كان ماهرا

في

في امرين احدهما ان يكون ماهرا في تمييز كل مقدمة عن غيرها واقفا على ما به ينفصل
كل واحدة من تلك المقدمات عن غيرها والثاني ان يكون ماهرا في تمييز كل مقدمة
عن غيرها واقفا تركيب القياسات عن المقدمات وبالجملة فلا بد وان يكون
جميع المقدمات النافعة له والضارة حاضرة في خياله ويكون مستعدا لعقده
على تركيب القياسات كيف شاء واراد واما المجيب فلا بد وان يكون محيطا
بجميع مسائل ذلك العلم حتى اذا سئل عن مقدمة علم انه يسلمها فتؤدي مسالة
يضر تسليمها وفي اي مسالة ينفعه منعها ومعلوم ان مثل هذا السؤال و
الجواب لا يتاتى الا من الماهر في الصناعة المحيط بجميع اجزائها ولوازمها القريبة
والبعيدة واما مناظرات اهل هذا الزمان فالمجيب يقرر دليلا مع انه لا يعلم
انه لعله من كم مقدمة تركب والسائل ما لم يسمع ذلك الدليل فانه لا يهتدي
على الموضع الذي يضره والموضع الذي ينفعه وكان دليلا على غاية ضعف
هذا المجيب وهذا السائل في تلك الصناعة الوجه الثاني في الترجيح ان الالزام
والافحام يحصلان على القانون القديم في زمان قصير لان المجيب اذا سمع مقدمة
فان لم يسلم الطرف المانع للسائل بقي السائل ساكتا وان سلم الطرف النافع فحينئذ
يركب السائل قياسا من تلك المسلمات ينتج ابطال مذهب المجيب ويصير المجيب
منقطعا في الحال فظهر ان المناظرة على هذا الوجه سريعة الافضاء الى
انقطاع احد الخصمين فاما بحسب عرف هذا الزمان فالمجيب يقرر دليله
بتمامه فاذا سمع السائل ذلك عرف ان موضع الالزام انما جاءه من المقدمة الفلانية
فحينئذ يمنع تلك المقدمة فيحتاج المجيب مرة اخرى الى ان يذكر قياسا ينتج
صحة تلك المقدمة وحينئذ يعلم السائل ان موضع الالزام ههنا ايضا في
مقدمة وبهذا الطريق يطول الكلام ويعظم الخصام ولا يكاد يظهر وجه
الالزام والافحام على واحد منهما الوجه الثالث في الترجيح ان المستدل اذا
قرر دليلا بنفسه وذلك الدليل مركب من مقدمات كثيرة لا يهتدي الى اهلية مسالة

او ممنوعة فكان بناء الغرض عليها فاسدا الا ان يتفق ان يمنع الخصم تلك المقدمات
لو يحصل غرض المستدل اما على عبارة القدماء او وكالته لم يقبل او لان تلك المقدمات
فان منعها الخصم سكت ولم يبين عليها غرضا وان سلم فحينئذ يبني عليها غرضه
وبهذا الطريق لا يصير شيء من الحجج ابطالها فثبت ان عرف القدماء في المناظرات كلها
غير عرف هذا الزمان **المسألة الثالثة** لما بينا ان الجدلي انما يركب قياسا عن المشهورات
وجب علينا ان نبحث عن احوال هذه المشهورات وشرائطها وهي كثيرة الا انا
نذكر بعضها في هذا المختصر فالاول ان تلك المشهورات لا بد وان تكون ابلغها
المطلوب بحيث يفي المجلس الواحد ببيانها حتى يحصل اما الاقناع واما الغلبة
فان لم يكن كذلك بل كان بيانها محتاجا الى مخاطبات لا يحصل المقصود منها الا في مجالس
وكان لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية بل الاولى جعلها تعليمية لان المقصود
اذا كان هو الاقناع والغلبة فهما مقصودان خسيسان فتوقيفهما على الامور
الكثيرة التي لا تتم الا بامور والمجالس يكون عبثا الثاني يجب على الجدلي ان يجمع
المشهورات ويحفظها ويحفظ اضدادها ونقائضها فان الاغلب ان يكون
ضد المشهور شنيعا وينتفع به في قياس الخلف والجدل الثالث المشهور قد
يكون شنيعا ولا قريبا منه الا انه اذا اخطر بالبال يجده الذهن جديرا بالخفاء في
اول الوهلة والسبب فيه مناسبات بين هذا الشيء وبين المحمودات الحقيقية
الرابع المحمودات قد يكون محمودا بحسب جمهور الخلق كقولهم الظلم قبيح والعدل
حسن وقد يكون بحسب طائفة طائفة مثل قولنا ان اراء بقراط في الطب
واراء فيثاغورس محمودة في الموسيقى الخامس ان الجدلي اذا جمع المقدمات المشهورة
فلا بد له من رعاية امرين التقليل للحفظ والتكثير للتشنيع اما التقليل فهو
ان يجتهد في ان يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة فان هذا
مما يسهل على الحفظ مثل انه اذا جمع احكاما للمتشابهات واحكاما اخرى للمتضادات
فليجتهد في ان يجعلها احكاما واحدا عاما تحت المتقابلات فيكون عنده بذلك

قوله المتضادات كذلك هو ان المتقابلات كذلك واما التكثير فهو انه اذا اراد
استعمال تلك المقدمة في قياس خاص فالاولى ان لا يذكرها الا مع سبيل الجزئية
فاذا كان عنده حكم في المتقابلات فصل ذلك الى المتضادات واذا كان عنده
حكم في المتضادات فصل ذلك الى الاضداد الجزئية فقال مثلا العلم بالحار
والبارد واحد وانما اوجبنا هذا الذي ذكرناه لوجوه الاول ان القضية كلما
كانت اشد كلية كانت اشد استعدادا لقبول النقض لان كل ما يرد نقضا
على الجزئي فهو لا محالة وارد على الكلي وقد يرد نقوض كثيرة على الكلي لا يمكن
ورودها على الجزئي مثاله قول القائل ان كان الضد موجودا في شيء فضده
موجود في ضد ذلك المحل فهذه مقدمة مشهورة كلية ينتقض بعضها فان
البياض موجود في الجسم وضد البياض غير موجود في ضد الجسم واما اذا
جعلنا تلك المقدمة جزئية فقلنا ان كان الاحسان الى الاصدقاء حسنا فالاساءة
الى الاعداء حسنة فذلك النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة لان
لقائل ان يقول انما ذكرت تلك الدعوى في جميع الاضداد حتى يتوجه على
ذلك النقض وانما ذكرته في هذه الصورة على الخصوص فلا يتوجه النقض
فثبت ان ذكر المقدمة الجزئية في القياسات الجدلية اقرب الى الجزم الوجه الثاني
في بيان ان المقدمة الجدلية كلما كانت اشد جزئية كانت اقرب الى القبول وذلك
لان قوام الفطرة بالمحسوسات اشد والمشاكلة بين المحسوسات والجزئيات
اشد من المشاكلة بين المحسوسات وبين الكليات فلهذا السبب كان وقوف
الطبائع العامية على الجزئيات اكمل واذا كان حصول تصور الامور الجزئية اسهل
عليهم من تصور الامور الكلية كان حصول التصديق عليهم فلا جرم يتيسر
التصديق بها عليهم **البحث السادس في هذه المشهورات** ان نقول هذه
المشهورات على اقسام فمنها ما يكون السبب في شهرتها تعلق مصلحة العامة
كقولهم العدل جميل والظلم قبيح ومنها ما يحمل عليه الحياء والخجل والرحمة والغيرة

ومقاساة المشابهة بينها وبين القضايا الحقة لفروق دقيقة لا يقف عليها
افهام العوام فيظنون انه لا فرق بينها وبين المقدمات [illegible] فلا جرم
يقرون بها فاذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقة فحينئذ يقلعون
فلو يجز تلك التصديقات ولينكشف من اصول القياسات الجدلية بهذا
القدر فلنرجع الى تفسير المتن المسألة السابعة في تفسير ما في متن
هذا الكتاب قال الشيخ القياسات الجدلية مقدماتها هي الامور المشهورة
التي يراها الجمهور وارباب الصنايع التفسير هذا الكلام فيه بحثان الاول
ان القياس الجدلي ما هو فقال انه قياس مركب من مقدمات مشهورة والثاني
ان اقسام المشهورة كم هي فقال المشهور قد يكون مشهورا عند طايفة
معينة وكل ذلك قد بحثناه ثم قال وربما كانت اولية وربما كانت غير اولية وكونه
محتاجا الى ان يبين وربما لم يكن صادقا ومعناه ان المشهور قد يكون صادقا
بديهيا وقد يكون صادقا برهانيا في الصدق وقد يكون كاذبا الا انه متى كان مقبولا
عند الناس معتقدا فيه كونه صادقا فهو مشهور ثم قال وكلما يدخل في الجدل
لا من حيث هي صادقة او كاذبة اولية او غير اولية بل من حيث هي مشهورة و
معناه انما يقبل المشهور قد يكون صادقا بديهي الصدق وقد يكون صادقا
برهاني الصدق وقد يكون كاذبا بين انه يستعمل في الجدل من حيث انه مشهور
لا من حيث انه بديهي الصدق او برهاني الصدق او كاذب ثم قال الغرض من الكلام
فينتج والغرض منه ذكر مثال المشهور ثم قال واما السائل من الجدليين فلما كان
يستعمل من المقدمات المسلمة من المجيب فان لم يكن مشهورة فمعناه ان المجيب
الجدلي انما يركب قياسه عن المشهورات والسائل الجدلي انما يركب قياسه عن
مقدمات يسلمها من المجيب سواء كانت مشهورة او غير مشهورة فتعويل
المجيب على المشهورات وتعويل السائل على المسلمات ثم قال والمشهورات
التي ليست باولية وانما يصير عند الجمهور كالاوليات بسبب التمرن والاعتياد

فاعلم ان هذا اشارة الى ان هذه المشهورات قد يبلغ في القوة والتاكيد الى ان
يصير مساويا للاوليات في القوة وان سبب هذه القوة والتاكيد هو التمرن
والاعتياد ثم ذكر ما يجري مجرى الدليل على ان هذه القوة انما حصلت بسبب
التمرن والاعتياد فقال الحكي لو توهم الانسان نفسه خلق في الخلقة الاولى
عاقلا كاملا وشكك نفسه فيها امكنه ان يشك وان لا يشك في الاوليات
فمعناه ان الدليل على ان هذه القوة في المشهورات انما كان بسبب الاعتياد
لان الانسان اذا فرض نفسه كانه خلق الآن وما مارس الفا ولا شاهد قوما
ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه ان الظلم قبيح ام لا ويعرض ايضا على
نفسه ان الواحد هل هو نصف الاثنين وجد نفسه عند هذا الفرض شاكة
في القضية الاولى وقاطعة في الثانية فدل ذلك على ان الجزم الحاصل في
القضية الاولى انما حصل بسبب الالف والعادة واعلم ان هذا هو الذي
عول عليه الشيخ في الفرق بين البديهيات وبين الاوليات وقد ذكرناه في
كتاب البرهان واوردنا عليه الاسولة الكثيرة فصل في سوفسطيقا اعلم ان
المقدمات اذا كانت حقة ثم انها ركبت تركيبا منتجا صوابا وجب ان تكون
النتيجة اللازمة عنها حقة لامتناع ان يكون الحق مستلزما للباطل
وحينئذ نقول ان كان هذا القياس صحيحا في مادته صحيحا في صورته فالنتيجة
حقة لكن النتيجة ليست حقة فوجب ان يكون ذلك الخلل اما في المقدمات
واما في التركيب فثبت ان الغلط منحصر في هذين الامرين فلهذا السبب
القياسات المغالطية مقدماتها مقدمات مشبهة او قياساتها قياسات
مشبهة فنعني بكون المقدمات مشبهة ان يكون المقدمات باطلة ونعني
بكون القياسات مشبهة كون التركيب باطلا ثم انه بعد ذلك تكلم في السبب
الذي لاجله يظن في المقدمة الباطلة كونها حقة وذلك لان بديهة العقل
لا تحكم بالباطل ابتداء بل ما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة وبين

المقدمة الحقة مشابهة في امر فان العقل لا يحكم بذلك الا بطلانه ان تلك المشابهة
اما ان تكون في اللفظ او في المعنى او فيهما فلهذا السبب قال في المقدمات التي
تشبه الحق لاجل مشاركة في الاسم او مشاركة في المعنى واعلم ان الغلط في الحجج
يقع على وجوه احدها ان الشيء اذا اشترك في بعض الوجوه ظن انهما اشتركا في
كل الوجوه وهذا غلط فاحش والى اشارة المعري بقوله قد يبعد الشيء من شيء
يشاكله ان السماء يبعد الماء في الزرقة وهذا القسم هو المراد من قول الشيخ فاما
او مشاركة في صفة من الصفات العامة وثانيها ان يكون الحكم صحيحا لا بصدقه
الاعم بشرط خاص فيظن ان ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك الشرط وتلك
الشرائط هي الامور المتعددة في التناقض وهي القوة والفعل والجزء والكل
والاضافة والزمان والمكان وهذه الشرائط المهمة في تميز القضية
الحقة عن القضية الباطلة المشبهة بذلك الحق وثالثها حكم الوهم في غير
المحسوسات يكون باطلا وتقريره ان حكم الوهم اما ان يكون في المحسوسات
او في غيرها اما في المحسوسات فهو حق واما في غير المحسوسات فهو باطل
كحكم الوهم بان كل موجود فهو في الجهة فهو حكم باطل قال الشيخ ويكاد
يشبه الاوليات كحكم من حكم انه لا وجود لشيء ليس في داخل العالم ولا في
خارجه واعلم ان المراد منه ان حكم العقل وان كان باطلا فانه يقرب ان يكون
في القوة مثل قوة الاوليات وقد ذكرنا هذا في باب البرهان ولما فرغ الناظر فساده في
ما تكلم في الاغلاط الحاصلة بسبب فساد المقدمات شرع بعد ذلك في الاغلاط
الحاصلة بسبب فساد تركيب القياس فقال واما القياسات المشبهة فهي
التي يفقد الشرائط المذكورة في المنتجات ونبه على كيفية الاحتراز عن هذا
النوع من الغلط فقال طريقه ان يحضر الانسان في ذهنه ماهية الاصغر والاوسط
والاكبر مجردة عن الالفاظ بل معانيها في صرافتها حتى لا يقع الغلط الواقع
بسبب اشتراك الاسم وتركيبها تركيبا صحيحا منتجا ويحترز ان يقسم

المهمل

المهمل بمقام الكلي فصل في بيان الخطابية وهو الخطابة قال الشيخ القياسات
الخطابية يكون مولفة من مقدمات مقبولة او مظنونة او مشهورة في اول
ما يسمع غير حقيقية مثال المقبولة قولنا النبيذ المطبوخ يحل شربه فهذه
المقدمة مقبولة من ابي حنيفة ومثال المظنونة ما يقال فلان يطوف
بالليل ومن يطوف بالليل فهو سارق ومثال المشهورة في بادي الراي
كقولك فلان الظالم اخوك والاول ينصر فان هذا اول ما يسمع يظن انه
مشهور لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور ان الظالم لا ينصر وان
كان اخا التنبيه فقد عرفت ان هذه الاقسام الخمسة انما يتميز بعضها عن بعض
بسبب المادة او بسبب الصورة فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات
والجدلي هو القياس المؤلف من المشهورات او المسلمات والمغالطة هي
القياس المؤلف من المقدمات الباطلة التي تكون مشبهة بالحق واما
الخطابة فهي القياس المؤلف اما من المقبولات والمظنونات او المشهورات
في بادي الراي واشارة هذه الاقسام هي التي ذكرها الشيخ قال ومنفعة
القياسات الخطابية في الامور المدنية هي المنع والتحريض والشكاية و
الاعتذار والمدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها التفسير منفعة
الخطابة هي الاقناع ثم هذا الاقناع اما ان يحاول تحصيله فيما يتعلق
بالعقائد او فيما يتعلق بالاعمال اما الاول فكما يستعان في الدعوة الى العقائد
الالهية بالاقوال الخطابية واما الثانية فهي على اقسام ثلثة الامور المشاورية
والامور المشاجرية والامور المنافرية اما المشاورية فغايتها الاذن في نافع
او منع عن ضار ويكون زمانها المستقبل والى هذا الاشارة بقول الشيخ هي
المنع والتحريض واما المشاجرية فغايتها شكاية او اعتذار عن ظلم او نحوه
ويكون زمانها الماضي والى الاشارة بقول الشيخ هي المنع والتحريض والشكاية
والاعتذار واما المنافرية فغايتها مدح او ذم ويكون بفضيلة او نقيصة ويكون

زمانا الحال الحاضر وعسى لا يختص زمان دون زمان والى الاشارة بقوله
الشيخ والمدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها ولنختم هذا الفصل بمسئلة
وهي ان الناس اختلفوا في ان الخطابة اشرف ام الجدل والمختار ان الخطابة اشرف
والدليل عليه ان الجدل لا يفيد الاقناع للخواص وظاهر واما انه لا يفيد الاقناع
للعوام فيدل عليه امور احدها ان الاقيسة الجدلية دقيقة لا يصل اليها افهام
العوام وثانيها ان العامي اذا صار ملزما بقياس جدلي وعجز عن الجواب حمل ذلك
على جهله بالجواب لا على قوة الكلام ومع هذا الاعتقاد لا يفيد القياس الجدلي
اقناعا وثالثها ان الجدل يجري مجرى الخصومة والقهر واذا اعتقد الانسان
في غيره انه يجادل للقهر واظهار عجزه فذلك مما يحمله على بغضه وعدم الانقياد
له وذلك يدل على ان القياس الجدلي لا يحمل السامع الا على المنازعة والمعاندة
فثبت ان القياس الجدلي لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام وانما الصناعة
المفيدة للاقرار هي البرهان والخطابة اما البرهان فيفيد اليقين للخواص واما
الخطابة فيفيد الاقناع للعوام ولهذا قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
اي بالبرهان والموعظة الحسنة اي بالخطابة وجادلهم بالتي هي احسن فاخر
الجدل عنهما بين الصناعتين لان تينك مصروفتان الى الفائدة والجدل مصروف
الى المقاومة والاولان لافادة ما ينبغي والثالثة لازالة ما لا ينبغي فكانت
الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة والجدل جاريا مجرى ازالة المرض ولاشك
ان الاول افضل من الثاني فصل في القياس الشعري وهو الشعر قال الشيخ القياسات
الشعرية هي من مقدمات مخيلة وان كانت مع ذلك لا يصدق بها لكنها يبسط
الطبع لخواص ويقبضه مع العلم بكذبه لمن يقول لا تاكل هذا العسل فانه مرة
مقيئة فلعله المقيئة لا يوكل فيتوهم انه حق مع معرفة الذهن انه كذب فينفر
الطبع عنه وكذلك ما يقال هذا اسد وهذا بدر فيحسن تحسين الغير مع العلم
بكذب هذا القول التفسير القياس الشعري هو القول المولف من مقدمات

مخيلة


مخيلة وتحقيق الكلام انه ان نظر فيه من حيث انه موزون فبه اصل الوزن فهو
الموسيقي وان نظر فيه من حيث انه موزون بالاوزان المعتبرة في عرف العرب فهذا
هو العروض وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من اقوال يفيد تخييلا فانما مقام
التصديق والترغيب فذلك هو المنطق قال الشيخ ومنافع القياسات
الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية فانه انما
يستعان بها في الجزئيات من الامور دون
الكليات من العلوم اعلم ان هذا
الكلام غني عن التفسير وهاهنا
اخر الكلام في المنطقيات
والله اعلم
بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الطبيعيات وهي مرتبة على فصول **الفصل الاول** في تقسيم العلوم وفيه مسائل
المسألة الاولى في تفسير الحكمة **قال الشيخ** الحكمة استكمال النفس الانسانية
بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية
التفسير قال مولانا رضي الله عنه كمالات الانسان على ثلثة اقسام الكمالات
النفسانية والكمالات البدنية والكمالات الخارجية والحكمة من جملة الكمالات
النفسانية ثم نقول النفس الانسانية لها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة اما
القوة العالمة فهي التي لاجلها يصح من النفس الانسانية ادراك الاشياء على وجه
الصواب واما القوة العاملة فهي التي لاجلها يصح من النفس الانسانية تدبير
البدن على الوجه الاكمل الاصوب والقوة العالمة اشرف من القوة العاملة لان
القوة العالمة يبقى آثارها ابد الاباد واما القوة العاملة فانه ينقطع اثرها عند
خراب البدن ثم نقول القوة العالمة كمالها في امرين احدهما ان يتصور الماهيات
تصورا تاما كاملا والثاني ان يصدق بالاشياء تصديقا مطابقا للوجود واما
القوة العاملة فكمالها في ان يدبر البدن على وجه الاصوب الاصلح وذلك بان
يتباعد عن طرفي الافراط والتفريط ويبقى على الوسط الذي هو العدل واذا عرفت
هذه المقدمة فنقول من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية
في قوتها النظرية وهذا الاستكمال عبارة عن ان يخرج من القوة الى الفعل في
الادراكات التصورية والتصديقية بحسب الطاقة البشرية ومنهم من
جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة واستكمال القوة العملية



باكتساب

باكتساب الملكة التامة على الافعال الفاضلة المتوسطة بين طرفي الافراط
والتفريط وكلام الشيخ في هذا الكتاب مشعر بالقول الاول وهو ان جعل الحكمة
اسما للكمالات المعتبرة في القوة النظرية فقط وذلك لانه فسر الحكمة باستكمال
النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات سواء كانت هذه المعارف
في الاشياء النظرية او في الاشياء العملية فالحاصل ان الحكمة عنده مفسرة
باكتساب هذه الادراكات فاما اكتساب الملكة التامة على الافعال الفاضلة
فانه لم يجعلها جزءا من مسمى الحكمة والله اعلم **المسألة الثانية** في تقسيم الحكمة
الى النظرية والعملية **قال الشيخ** الحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي الينا ان
نعلمها وليس الينا ان نعملها تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالامور
العملية التي الينا ان نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية **التفسير** قال مولانا رضي الله
عنه العلم اما ان يكون علما بما لا يكون لقدرتنا اثر في وجوده او يكون علما بما يكون
لقدرتنا اثر في وجوده اما الاول فهو الحكمة النظرية ومثاله علمنا بان العالم حادث
وان للعالم صانعا قديما قادرا عالما وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني
هو الحكمة العملية ومثاله العلم بانه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية
وازالة الملكات الخبيثة النفسانية وكيف يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة
وكل واحد من هذين القسمين علم الا ان الاول علم بشيء لا اثر لنا البتة فيه
بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون
المطلوب من تحصيل العلم به ادخاله في الوجود او منعه من الوجود فالاول
هو الحكمة النظرية والثاني هو الحكمة العملية مع ان كل واحد منهما في الحقيقة
علم واعلم ان الحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان
العلم فيه وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة في كل شيء اخس من المقصود
فالعلم بالاعمال يكون دون منزلة من تلك الاعمال [illegible] الاعمال الذي تكون
منزلة من المعارف الالهية وانجلاء [illegible] فدل على ان الحكمة العملية

ادون منزلة من الحكمة النظرية بكثير وايضا فاستكمال القوة النظرية اشرف
من استكمال القوة العملية والكتاب الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في
هاتين المرتبتين قال الله تعالى حكاية عن الخليل رب هب لي حكما والحقني
بالصالحين تكميل القوة العملية وقال خطابا للكليم فاستمع لما يوحى انني انا
الله لا اله الا انا فاعبدني فقوله لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة النظرية و
قوله فاعبدني اشارة الى كمال القوة العملية وقال خطابا مع الحبيب عليه السلام
فاعلم انه لا اله الا الله وهو اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واستغفر لذنبك
وللمؤمنين والمؤمنات وهو اشارة الى كمال القوة العملية فنطق بهذين نوعي الوحي
ونور الحكمة ان كمال الانسان محصور في العلم والعمل المسألة الثالثة في اقسام
الحكمة العملية قال الشيخ وكل واحد من الحكمتين منحصر في اقسام ثلثة واقسام
الحكمة العملية هي هذه حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية التفسير
اقول اعلم ان جمهور الحكماء اتفقوا على ان اقسام الحكمة العملية ثلثة واقسام
الحكمة النظرية ايضا ثلثة والشيخ جرى على هذا القول في هذا الكتاب وكذلك
في اكثر كتبه الا في كتاب الحكمة المشرقية فانه ذكر فيها ان اقسام الحكمة العملية
اربعة واقسام الحكمة النظرية اربعة ايضا اما القول المشهور المذكور في هذا
الكتاب فتقريره ان كل فاعل فلا بد وان يكون له فعل وفي فعله غرض وذلك
الغرض اما ان يكون مختصا بذلك الانسان فقط وهو علم الاخلاق واما ان
يكون مختصا بذلك الانسان مع خواصه واهل منزله وهو علم تدبير المنزل و
اما ان يكون عائدا الى الانسان مع عامة الخلق وهو علم السياسة فثبت بهذا
ان العلوم العملية ثلثة واما في الحكمة المشرقية فلما جعل العلوم العملية اربعا
زاد قسما رابعا وسماه بعلم تدبير المدينة وهو علم كيفية ضبط المدينة و
رعاية مصالحها وهذا العلم لا بد منه لان الانسان مدني بالطبع فلا بد من تعرف
كيفية بناء المدينة وترتيب اهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المتباينة

الى

المتأدية الى تحصيل الصلاح او دفع المفاسد فانه لا يتم المقصود وعلى الوجه الاول
فان هذا العلم جزء من العلم السياسي والله اعلم قال الشيخ ومبدأ هذه الثلثة
مستفاد من جهة الشريعة الالهية وكمالات حدودها تستبين بالشريعة
الالهية وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية
منهم باستعمال تلك القوانين في الجزئيات التفسير قال المولانا رضي الله عنه
لما بين ان العلوم العملية هي هذه الثلثة شرع بعده في بيان وهو انه لا بد لكل
صناعة من شيء يجري مجرى المبدأ لها ومن شيء يجري مجرى الكمال لها فهذه العلوم
الثلاثة لها ايضا مبدأ ولها ايضا كمال ومبادي هذه العلوم الثلثة وكمالاتها
مستفادة من الشرائع الالهية وذلك لان المقصود من بعثة الرسل الى الخلق
ارشاد الخلق الى النمط الاصوب والطريق الاصلح في الاعمال والافعال فلما
كانت مناهج الاعمال محصورة في هذه العلوم الثلثة وجب ان يقال الانبياء
ما بعثوا الا لتعريف مبادي هذه العلوم وتعريف كمالاتها فان الانبياء
انما يمكنهم تعريف مبادي هذه العلوم وتعريف كمالاتها على الوجه الكلي
مثل ان يقولوا ان من اراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني ومن
اراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني فاما التنصيص على احوال
زيد وعمرو فذلك ممتنع لان الاحوال الجزئية للاشخاص الجزئية غير مضبوطة
بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين فاما سائر الناس فانه يجب عليهم
تعلم تلك القوانين وذلك انما يتأتى بالقوة النظرية ثم استعمال تلك القوانين
في الصور الشخصية والوقائع الجزئية وذلك انما يتأتى بالقوة العملية واما
قوله وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية فالمراد من هذه الحدود
المقادير وذلك لان المقادير المقدرة في ابواب العبادات والمعاملات و
الزواجر لا يعرف الا من جهة الشرائع الالهية قال الشيخ فالحكمة المدنية
فائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التي تقع فيما بين اشخاص الناس ليتعاونوا

على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان والحكمة المنزلية فايدتها ان
تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل منزل واحد لينتظم به المصلحة
المنزلية والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود وعبد
واما الحكمة الخلقية ففايدتها ان تعلم الفضايل وكيفية اقتنايها لتزكوا
النفس وتعلم الرذايل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس التفسير قال
مولانا رضي الله عنه هذا الكلام معلوم غني عن التفسير فاتى المراد من
الحكمة المدنية علم السياسة وهي ان الاحوال التي تكون بين كل احد وعامة
الخلق كيف ينبغي ان تكون حتى تؤدي الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد
بقدر الامكان وكيف تكون حتى تكون بالضد من ذلك المراد من الحكمة المنزلية
هي ان الاحوال التي تكون بين كل احد وبين اهل منزله كيف ينبغي ان تكون حتى تؤدي
الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد بقدر الامكان وكيف تكون حتى تكون
بالضد منه وبين ان اهل المنزل من هم فذكر انهم هو الزوج والزوجة والوالد
والمولود والمالك والعبد والمراد من الحكمة الخلقية معرفة الفضايل والرذايل
ليحفظ الفضايل على حصولها وتزال الرذايل بعد حصولها وانما قدم الشيخ
تحصيل الفضايل على ازالة الرذايل في اللفظ لانه مقدم عليه في المعنى فان
تحصيل الفضيلة مقصود بالذات وازالة الرذيلة مقصود بالتبع وما بالذات
قبل ما بالعرض نظيره هذا انه لما ذكر حد الطب قدم في اللفظ ذكر حفظ
الصحة على ازالة المرض فقال لحفظ الصحة حاصلة وتستردها زايلة وقوله
لتزكوا بها النفس ولتتطهر عنها النفس فهذه اللفظة ماخوذة عن الكتاب
الالهي حيث قال قد افلح من زكيها وقال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها والله اعلم المسالة الاولى في اقسام الحكمة النظرية
قال الشيخ واما الحكمة النظرية فاقسامها ثلثة حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير
من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية وحكمة تتعلق بما من

شأنه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير وتسمى حكمة
رياضية وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها
اصلا وان خالطها فبالعرض لا ان ذاته مفتقرة في تحقق الوجود اليها
وهي الفلسفة الاولى والفلسفة الالهية جزء منها وهي المعرفة الربوبية
التفسير قال مولانا رضي الله عنه لما ذكر الشيخ في اقسام العلوم العملية شرع
بعده في بيان اقسام العلوم النظرية والمشهور عند الجمهور انها ثلثة وهي
الذي ذكره في هذا الكتاب واما في الحكمة المشرقية فذكر انها اربعة لا انها
ثلثة وهو الذي ذكره في الكتاب فيمكن تقريره من وجهين الاول ان يقال
الماهية اما ان يكون محتاجا الى المادة في الوجود الخارجي وفي الذهن فهو العلم
الطبيعي وهو العلم الاسفل واما ان يكون محتاجة الى المادة في الوجود الخارجي
لكنه يكون غنيا عنها في الذهن بمعنى ان الذهن يمكنه ادراكها مع قطع النظر
عن مادتها وهو العلم الرياضي وهو العلم الاوسط واما ان يكون غنيا عن المادة
في الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم الاعلى والفلسفة الاولى واما
القسم الرابع وهو ان يكون محتاجا اليه في الذهن ويكون غنيا عنه في الخارج
فذلك محال لانه على هذا التقدير لا يكون حكم الذهن مطابقا لامر الخارج
فيكون جهلا ولا عبرة فيه الثاني ان الحكما انما جعلوا العلم الاول الادنى والثاني
اوسط والثالث اعلى وذلك لان الشرف في الاستغنا والنقصان في
الحاجة فلما كان المعلوم بالعلم الاول محتاجا الى المادة في الخارج وفي الذهن كان
ذلك نهاية الحاجة فجعلوه العلم الاسفل ولما كان المعلوم بالعلم الثاني محتاجا
الى المادة في الخارج لا في الذهن كان ذلك متوسطا في الغنى والحاجة فلا جرم
جعلوه متوسطا في الرتبة ولما كان المعلوم بالعلم الثالث غنيا عن المادة مطلقا
لا جرم كان ذلك في نهاية الشرف فلا جرم جعلوه العلم الاعلى الوجه الثاني في
بيان ان العلوم النظرية ثلثة هو ان يقال الشيء اما ان لا يجب حصوله في المادة

او يمتنع حصوله في المادة او تارة يحصل في المادة وتارة يتجرد عن المادة اما الذي
يجب حصوله في المادة فاما ان يجب حصوله في مادة معينة او لا يجب ذلك
لكن يجب حصوله في مادة اي مادة كانت فاما التعين فغير واجب فهذه اقسام
اربعة احدها الذي يجب حصوله في مادة معينة والعلم الباحث عنه هو
المسمى بالعلم الطبيعي وثانيها الذي يجب حصوله في مادة غير معينة و
العلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الرياضي وثالثها هو الذي يمتنع حصوله
في المادة والعلم الباحث عنه هو المسمى بعلم الربوبية ورابعها هو الذي
تارة يكون في المادة واخرى يكون مجردا عن المادة وذلك مثل الوحدة والكثرة
والكلية والجزئية والعلية والمعلولية والكمال والنقصان فان هذه
المعاني تارة توجد في المجردات وتارة في الجسمانيات ثم ههنا اختلف الكلام
فمن زعم ان العلوم النظرية ثلثة ضم هذا القسم الى القسم الثالث وسمى
مجموعها بالعلم الالهي تسمية العلم باشرف ابوابه واعز اقسامه ومن زعم
ان العلوم النظرية اربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلي لانه يبحث عن
لواحق الموجود من حيث انه موجود ولما اختار الشيخ في هذا الكتاب ان
اقسام الحكمة النظرية ثلثة لا جرم جمع هذين القسمين في الفلسفة الاولى
فقال وحكمة يتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير فلا يخالطها اصلا
وان خالطها فبالعرض لا ان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها وهي الفلسفة
الاولى [illegible] مولانا رضي الله عنه المراد بما وجوده مستغن عن مخالطة
التغير هو الذي علمنا انه يمتنع حصوله في المادة والمراد بقوله فان خالطها
فبالعرض لا ان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها فالمراد منه ما سميناه
بالعلم الكلي وذلك لان الوحدة لما حصلت تارة في المفارقات المجردات واخرى
في الجسمانيات علمنا ان الوحدة لما هي هي غنية عن هذه المواد الجسمانية والا
لامتنع حصولها عند عدم هذه المواد الجسمانية ولما حصل مع علمها علمنا

انها غنية عن هذه المواد الجسمانية فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات
وتسمية الكل باسم واحد وهو الفلسفة الاولى واذا عرفت نهج هذا البحث
في الوحدة فاعرف مثله في العلية والمعلولية والكلية والجزئية وساير المعاني
والله اعلم ولنرجع الى تفسير الالفاظ فاما قوله حكمة يتعلق بما في الحركة والتغير
من حيث هو في الحركة والتغير فالمراد منه ان الذي في الحركة والتغير فهو الجسم
والبحث عن الجسم كيف كان لا يكون بحثا طبيعيا فان البحث عنه من حيث انه
واجب او ممكن او كلي او جزوي ليس بحثا طبيعيا بل البحث عنه من حيث انه
متحرك وساكن هو البحث الطبيعي فلهذه الدقيقة قال من حيث هو في الحركة
والتغير واما قوله وحكمة يتعلق بما من شانه ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده
مخالطا للتغير فتسمى حكمة رياضية فالمراد منه ما ذكرنا ان من الموجودات
ما يمتنع حصوله في الخارج الا في المادة ثم ان الذهن يقدر على استحضار تلك
الماهيات مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة والبحث عن هذا القسم من
الموجودات هو العلم الرياضي واما قوله وحكمة يتعلق بما وجوده مستغني
عن مخالطة التغير فلا يخالطها اصلا وان خالطها فبالعرض لا ان ذاتها مفتقرة
في تحقق الوجود اليها فهي الفلسفة الاولى فقد سبق شرح هذا الكلام
قال الشيخ ومبادي هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من ارباب
الملة الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية
على سبيل الحجة التفسير قال مولانا رضي الله عنه ذكر الشيخ في العلوم العملية ان
العملية ان مبادئها وغاياتها مستفادة من ارباب الشرايع اما غاياتها وكمالاتها
فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة والفرق بين ما ذكره في رسالته
التي سماها بالاضحوية فقال يجب على الشارع الدعوة الى الاقرار بالربوبية ووجود
الله تعالى وكونه منزها عن النقائص والآفات وكونه موصوفا بنعوت الكمال
وصفات الجلال فاما ان يصرح بانه سبحانه مبين متحيز ولا حاصل في المكان والجهة

فذلك مما لا يجب عليه التصريح به لان امثال هذه المطالب مما لا يصل اليه افهام
اكثر الخلق فلو انه دعى الناس الى ذلك لصار ذلك منفرا لهم عن قبول دعوته
فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة المجملة واما التفاصيل الدقيقة
فيجب عليه ان لا يصرح بها وان يفوضها الى عقول الاذكياء من الناس اذا عرفت
هذا فنقول ومبادي هذه الاقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من
ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه فالمراد منه ما ذكرنا انه يجب على الشارع
ارشاد الخلق الى الاقرار بالربوبية المطلقة والاقرار بكونه موصوفا بكل كمال
وجلال واما قوله ومتصرف على تحصيلها بالكمال القوة العقلية على سبيل
الحجة فالمراد منه ما ذكرنا ان هذه المباحث الدقيقة يجب عليه ان يفوض بها
الى عقول الاذكياء من الخلق قال الشيخ ومن وفق لاستكمال نفسه بهاتين
الحكمتين والعمل مع ذلك باحديهما فقد اوتي خيرا كثيرا التفسير قال مولانا رضي
الله عنه انه لما فسر الحكمة بمعرفة الامور النظرية ومعرفة الامور العملية ذكر
هاهنا ان من وفق حتى قدر على استكمال نفسه بهذين النوعين من المعرفة
ثم وفق حتى اتى بالاعمال الموافقة على قانون الحكمة العملية فقد اوتي خيرا
كثيرا وهذا اللفظ انما اخذه من الكتاب الالهي وهو قوله سبحانه ومن يؤت
الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا الفصل الثاني في المصادرات التي يجب تقديمها
على العلم الطبيعي قال الشيخ كل واحد من العلوم الجزئية وهي المتعلقة ببعض
من الامور والموجودات فانه يفتقر المتعلم فيه الى ان يتسلم اصولا ومبادي
يبرهن في غير علمه ويكون في علمه مستعملة على سبيل الاصول الموضوعة و
العلم الطبيعي علم جزئي فيه اصول موضوعة فنعدها عدا ونبرهن عليها في
الحكمة الاولى التفسير قال مولانا رضي الله عنه العلم الطبيعي بحث عن الموجودات
المفتقرة الى المادة في الخارج وفي الذهن فكان هذا علما باحثا عن بعض اقسام
الموجودات فيكون علما جزئيا وكل علم جزئي فلا بد له من مبادي يبرهن

مسايله

مسايله ثم ان تلك المبادي قد يكون بينة بنفسها وقد يكون محتاجة الى ان يبين
في علم آخر فهذا يقتضي ان العلم الطبيعي يكون له مبادي يقع بها تبيين مسايله
ثم ان تلك المبادي قد يكون بينة بنفسها وقد تحتاج الى ان يبرهن عليها في
علم آخر ونحن نريد ان نعد تلك المبادي هاهنا عدا ونبرهن عليها في الحكمة
الاولى قال الشيخ ان كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين احدهما
يقوم فيه مقام الخشب في السرير ويقال له هيولى ومادة والآخر يقوم
فيه مقام صورة السرير من السرير ويسمى صورة التفسير قال مولانا رضي
الله عنه انما قال كل جسم طبيعي احترازا عن الجسم التعليمي فانا قد ذكرنا في
كتاب قاطيغورياس ان المقدار يسمى بالجسم التعليمي وهو عرض واما الجسم
القائم بالنفس فهو المسمى بالجسم الطبيعي والجسم المركب من المادة والصورة
هو الجسم بهذا المعنى فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعي تمييزا له عن
المقدار الذي هو المسمى بالجسم التعليمي واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين
الاول ان مذهب الشيخ ان الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة ومراده
منه ان حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها بل هي حالة
في جوهر قائم بالنفس وهذا المحل ليس له في حد ذاته المخصوصة مقدار ولا
اختصاص بحيز فهذا هو مراده من قوله الجسم مركب من الهيولى والصورة
اعلم ان هذا المذهب باطل عندنا على ما سيأتي تقريره في اول العلم الالهي من
هذا الكتاب وبتقدير ان يكون حقا فانه لا يتعلق بهذا الاصل شيء من مباحث
العلم الطبيعي الا القليل النادر وهي مسالة في الطبيعيات ومسالتان في
الالهيات فالمسالة الاولى من الطبيعيات اثبات التخلخل ومعناه ان الجسم
قد يصير حجمه اعظم من غير ان ينضم اليه شيء ويقع في داخله شيء من الفرج
وضده التكاثف وهذا المذهب لا يصح القول به الا اذا اعتقدنا ان الجسمية
قائمة بمحل لا حجم له في ذاته فاما اذا اعتقدنا ذلك امكننا ان نعتقد انه يزول

عن ذلك المحل تلك الجسمية العظيمة وتحدث فيها جسمية صغيرة وبالعكس
ثم زعموا ان ثبات التخلخل والتكاثف انما ينتفع به في دفع دليل مثبتي الخلاء فانهم
احتجوا على القول بالخلاء وقالوا المتحرك اذا تحرك الى مكان فالمكان المتحرك اليه
اما ان يقال انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه او ما كان خاليا فان كان
خاليا فهو المطلوب وان قلنا انه ما كان خاليا فعند انتقال هذا المتحرك اما
ان يقال انه بقي ذلك الجسم هناك او انتقل عنه فان بقي هناك حال انتقال
هذا المتحرك اليه فقد اجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال وان انتقل ذلك
الجسم فاما ان ينتقل الى الحيز الذي منه انتقل هذا المتحرك او الى حيز اخر فان
كان الاول لزم الدور لان المتحرك الاول لا يمكنه ان يتحرك الا اذا صار الحيز
المنتقل اليه فارغا ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذي كان فيه الى
حيز هذا المتحرك عنه وانما يمكن ان ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه فثبت
انه يلزم الدور والدور باطل وان كان الثاني وهو ان ذلك الجسم ينتقل
الى حيز آخر كان الكلام فيه كما في الاول ويلزم ان يقال انه اذا تحرك البقة ان
يتدافع بجملة السموات والارضين وذلك محال فعند هذا قال المنكرون للخلا
مذهبنا ان الجسم مركب من الهيولى والجسمية فانه لا يمتنع ان ينزع عن
المادة جسمية عظيمة وتحدث فيها جسمية صغيرة وبالضد واذا كان كذلك
لم يبعد ان يقال ان المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة فانه يزداد الجسمية في
الجانب المنتقل وتصغر الجسمية في الجانب المنتقل عنه وحينئذ يمكنه الحركة
من غير وقوع الخلاء ومن غير لزوم سائر المحالات فثبت ان القول بكون الجسم
مركبا من الهيولى والصورة تظهر فائدته في هذه المسالة والله اعلم
المسالة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الاصل ان الحكماء قالوا
الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتيام فقيل لهم الاجسام متساوية في
الجسمية والاشياء المتساوية في تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد

منها ما صح على الآخر وكما صح الخرق والالتيام على بعض الاجسام وجب صحتها
على الافلاك فعند هذا قالت الفلاسفة الاجسام عندنا مؤلفة من الهيولى
والصورة فلا يمتنع ان يكون هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك
الآخر ثم ان هيولى هذا الفلك مستلزمة لذاتها لذلك الشكل ولذلك
المقدار فلا جرم يمتنع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار عنه ومعلوم ان
هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا الاجسام مركبة من الهيولى والصورة
والله اعلم المسالة الاولى من الالهيات انا اذا اردنا بيان ان الاجسام ممكنة
في ذواتها قلنا انها مركبة من الهيولى والصورة وكل ما كانت ماهيته
مركبة من جزئين فهو ممكن ثم نعتبر الدلالة على ان الهيولى لا ينفك عن
الصورة والصورة لا ينفك عن الهيولى ثم نعتبر الدلالة على ان هذه الملازمة
لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستبقي احدهما بالآخر وعند هذا
يتبين ان الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته وبحسب جميع اجزاء ماهيته
وانه معلول لموجود ليس بجسم ولا جسماني المسالة الثانية من الالهيات
انا اذا دللنا على ان المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن ان يكون اكثر من
واحد فحينئذ نقول وذلك المعلول لا يمكن ان يكون جسما لان الجسم ماهية
مركبة من الهيولى والصورة فلو كان واجب الوجود علة للجسم لزم ان
يكون علة لجزئيه معا فيكون الصادر عنه اكثر من واحد وذلك محال فثبت ان
المعلول الاول لا يكون جسما فهذا مجموع المسائل المبنية في العلم الطبيعي
وفي العلم الالهي على هذا الاصل اذا عرفت هذا فنقول الشيء الذي يجعل
مبدا العلم الطبيعي لا بد وان يكون شيئا يتفرع عليه جميع مسائله واقله ان
يكون كذلك فلا اقل من ان يتفرع عليه اكثر مسائله ولما لم يتفرع من مسائل العلم
الطبيعي على هذا الاصل الا المسالتان النادرتان كان جعل هذه المسالة
مبدا العلم الطبيعي مستدركا الاحتمال الثاني لهذه المصادرة ان لا يكون

المراد منها ان الجسم في نفسه وماهيته مركب من الهيولى والصورة بل يكون
المراد منه ان كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة وهذا حق
وذلك لان كل جسم نشار اليه فانه لابد وان يكون جسما مخصوصا ممتازا
عن سائر الاجسام الممكنة بشكله المخصوص وصفته المخصوصة وطبيعته
المخصوصة فالمفهوم من كونه جسما الذي هو المقدار المشترك بينه وبين
سائر الاجسام هو مادته واما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته
المعينة فهي بالنسبة الى ذلك الجسم المعين المخصوص صورته التي باعتبا
رها صار ذلك الجسم المخصوص في الوجود وبهذا التقدير يظهر ان كل جسم
معين فانه لابد وان يكون مركبا من الهيولى والصورة وهذا المعنى امر
لابد وان يبحث صاحب العلم الطبيعي عنه لانه اذا كان موضوع هذا العلم
هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن فانه يجب عليه معرفة ان الجسم ما هو و
ذلك هو المادة ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره في ذاته وهو
الصورة فلهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى وعن
الصورة والله اعلم قال الشيخ وكل جسم حادث او متغير فيتقدمه من جهة
كذلك العدم سبقه ولولاه لكان ازلي الوجود التفسير قال مولانا رضي الله
عنه هذا هو المصادرة الثانية من الامور التي زعم الشيخ انها مبادي العلم
الطبيعي فاعلم ان الحادث هو الذي وجد بعد العدم ولا شك ان هذا المفهوم
لا يتقرر الا بسبق العدم وان كان المراد من كون العدم مبدا هذا القدر فهذا
حق وان كان المراد ان ذلك العدم له تاثير في هذا الوجود فهذا لا يقوله عاقل
ويدل عليه وجوه الاول لان عدم الشيء مناقض لوجوده ومنافي له واحد النقيضين
لا يكون له معونة في حصول الاخر والثاني ان العدم نفي محض فكيف يعقل
جعل النفي المحض مؤثرا في الوجود وان عقل ذلك فحينئذ لا يمكننا ان نستدل
بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود والثالث ان هذا العدم سابق على

هذا الوجود ممتنع البقاء عند حصول هذا الوجود فكيف يعقل جعله مؤثرا
فيه والرابع انه ان كان الامر على ما قالوه فيلزم ان يكون للشيء الواحد اسباب
لا نهاية لها من العدمات وذلك لان كل حقيقة فانه يصدق عليها سلب
كل ما عداها عنها وما عداها امور غير متناهية فهذا الشيء الواحد من
حيث انه ليس بمثلث يكون هذا العدم مبدا له ومن حيث انه ليس بمربع يكون
هذا العدم الاخر مبدا له وهكذا القول في العدمات التي لا نهاية لها ولما
انا نجعل هذه العدم مبدا لهذا الوجود من حيث ان يكون هذا الوجود
فاولا لا نهيته الا بهذا العدم فلم لا يجعل هذا الوجود مبدا لذلك العدم
من حيث انه يكون ذلك العدم ذا اخر لا يتقرر الا بهذا الوجود واعلم انه لولا
ان هذا البحث متين جدا والا لكان الاطناب فيه محالا قال الشيخ كل جسم
يتحرك فحركته اما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية واما من سبب في
نفس الجسم اذ الجسم لا يتحرك بذاته وذلك السبب ان كان يحركه على جهة
واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة وان كان يحركه حركات شتى بارادة
وغير ارادة او يحركه حركة واحدة بارادة فيسمى نفسا التفسير قال مولانا
رضي الله عنه هذا هو المصادرة الثالثة واقول الجسم المتحرك لابد له من
محرك ومحركه اما ذاته واما غيره وذلك الغير اما ان يكون حاصلا فيه او يكون
مباينا عنه فنقول اما انه لابد لكل متحرك من محرك غيره فليسلم هنا في هذا
العلم الى ان يقوم البرهان في الفلسفة الاولى على ان كل ممكن فلابد له من
مؤثر واما انه يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته فهي مقدمة برهنوا عليها
في العلم الطبيعي وحينئذ يثبت لنا ان كل جسم فانه يتحرك لامر مغاير لذاته
ثم نقول ذلك المغاير ان كان مباينا عن المتحرك فذلك هو التحريك القسري
واما ان يكون موجودا في ذات ذلك الجسم فنقول ذلك المحرك اما ان
يكون له شعور بذلك الامر الذي يصدر عنه او لا يكون به شعور فعلى

المتقدمين والاثر الصادر عنه اما ان يكون اثرا واحدا واقعا على نهج واحد واما ان
يكون آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة فيحصل من ضرب اثنين في اثنين
اقسام اربعة فالاول القوة الموجودة في الجسم التي لا شعور لها بما يصدر
عنها ويكون الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد فهذا هو المسمى
بالطبيعة ومثاله الطبيعة الارضية فانها تقتضي الاستقرار بشرط حصول
ذلك الجسم في مكانه الطبيعي وهو الارض والحركة اليه بشرط كونه خارجا
عن ذلك المكان فالقوة الموجبة لهذا الاثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك
البتة بهذا الاثر ثم ان هذا الاثر اثر واحد واقع على طريقة واحدة القسم الثاني
القوة التي لا شعور لها بما يصدر عنها ثم اثر يصدر عنها آثار مختلفة واقعة
على مناهج مختلفة وهذه هي المسماة بالنفس النباتية فانها تفعل افعالا مختلفة
فانها تزيد في طول الاعضاء وعرضها وعمقها وتفيدها صورا مختلفة واشكالا
متباينة فان بعضها عظم وبعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ و
القسم الثالث القوة التي لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها
اثرا واحدا واقعا على نهج واحد وهذه القوة هي المسماة بالنفس ويكون
الاثر الصادر عنها آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهي النفس الحيوانية
الحاصلة في ابدان الحيوانات الموجودة في هذا العالم فهذا تلخيص هذا الموضع
اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب فاما قوله كل جسم متحرك فحركته
اما من سبب من خارج او بتسخير كما في القسر واما من سبب في نفس الجسم اذ
الجسم لا يتحرك بذاته فتلخيصه ان يقال الجسم يستحيل ان يتحرك بذاته بل لابد
من شيء آخر يحركه وذلك المحرك اما ان يكون خارجا من ذاته واما ان يكون موجودا
فيه فالاول هو الحركة القسرية واما الثاني وهو ان يكون ذلك المحرك موجودا
فيه فهو الذي يسمى محركا من تلقاء نفسه واما قوله وذلك السبب ان كان
محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيشمل الاقسام الاربعة التي ذكرناها

مذكورة في هذا الكتاب وذلك لان قوله ان كان محركا على جهة واحدة وعلى
سبيل التسخير فيسمى طبيعة فالمراد منه ما ذكرنا ان القوة التي لا تفيد الا اثرا
واحدا مع انها لا تكون شاعرة بذلك الاثر فهي الطبيعة فعبر عن عدم الشعور
بالتسخير واما قوله وان كان محركا حركات شتى فهذا اشارة الى القوة التي
يصدر عنها آثار مختلفة سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور كالقوة النباتية
او كانت موجودة الشعور كالقوى الحيوانية فثبت ان هذا الكلام يشتمل على
القسم الثاني والقسم الثالث واما قوله او محركا حركة واحدة بارادة فهذا هو
القسم الرابع وهو النفس الفلكية والحاصل انه سمى القسم الاول بالطبيعة
والاقسام الثلاثة الباقية بالنفس فثبت ان الكلام المذكور في الكتاب يشتمل
على الاقسام الاربعة التي ذكرناها **قال الشيخ** اسباب الاشياء اربعة مبدأ الحركة
مثل النجار للبيت والمادة مثل الخشب واللبن للبيت والصورة مثل هيئة البيت
والغاية مثل الاستكنان للبيت **التفسير** قال الامام رضي الله عنه هذا هو المقالة
الرابعة وفيها مسائل **المسألة الاولى** في تفسير العلل الاربع اعلم ان تحقيق
الكلام في هذا الباب ان يقال الذي يحتاج الشيء اليه اما ان يكون جزءا من
ماهيته او لا يكون اما الاول فاما ان يكون جزءا به يكون ممكن الوجود وهو
المادة كالطين للكوز فان عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود واما ان
يكون جزءا به يكون الشيء واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل الكوز فان
هذا الشكل حين حصل كان الكوز واجب الوجود واما المحتاج اليه الذي لا يكون
جزءا من ماهية المحتاج فهو قسمان احدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذي
يدخل الكوز في الوجود والثاني العلة الغائية وهي الغرض الذي لاجله يقصد
الفاعل ادخال ذلك الفعل في الوجود وهو كون الكوز بحيث يصلح لان يشرب
الماء منه واعلم ان الشيخ ذكر في الاشارات ان العلة الغائية علة لعلية
العلة الفاعلية وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه والله اعلم **المسألة الثانية**

في تفسير كل واحد من هذه العلل الاربعة الى الاقسام الكثيرة **قال** الشيخ
كل واحد من ذلك اما قريب واما بعيد واما عام واما خاص واما بالقوة واما
بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم ان كل واحد
من هذه العلل المذكورة يمكن اعتبارها بحسب الاوجه الثمانية المذكورة في
هذا الكتاب وزاد في الشفا اربعة اخرى وهي انها قد تكون كلية وقد تكون
جزئية وقد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فيكون المجموع اثنى عشر وجها
فلنعتبر هذه الامور اولا في العلة الفاعلية فنقول الفاعل القريب هو الذي
لا واسطة بينه وبين المفعول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو
الذي يكون بينه وبين المفعول واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والفاعل
العام هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء
كثيرة والفاعل الخاص هو الذي لا ينفعل عنه الا شيء واحد كالدواء الذي يتناوله
زيد فيوثر في بدنه الخاص لا في بدن غيره واما الذي بالقوة فمثل النار بالقياس
الى ما يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب
على الكتابة وقد تكون بعيدة كقوة الصبي على الكتابة واما الذي بالفعل فكالنار
بالقياس الى ما اشتعلت فيه واما الفاعل بالحقيقة وبالذات فكالطبيب
اذا عالج والنار اذا سخنت وهو ان تكون العلة مبدا بالذات لوجود ذلك
الفعل واخذت من حيث هي مبدا له والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف
ذلك وهو على اصناف احدها ان يكون تاثير هذا الفاعل في ازالة الضد فقط
مثل السقمونيا فانه يزيل الصفرا فيحصل البرد فيكون السقمونيا مبردا بالعرض
مثل ازالة الدعامة حتى ينهدم السقف فانه يقال انه هو الذي هدم
السقف وثانيها مثل ان يقال الطبيب بنى لا من جهة انه طبيب بل من
حيث انه بناء وثالثها ان يكون الفاعل بالطبع او بالارادة متوجها الى غاية
فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض له

ذلك لانه هابط بالطبع او بالارادة متوجها الى غاية فيبلغها او لا يبلغها لكن
يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض له ذلك فلما اتفق ان وقع على
راس انسان في مهبطه ووقع ذلك الحجر على ذلك الراس بثقله لا جرم شجها
واما الفاعل الكلي فهو مثل الطبيب لهذا العلاج واما الجزئي فمثل هذا الطبيب
لهذا العلاج واما الفاعل البسيط فانه يكون صدور الفعل عن قوة فاعلية
واحدة مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة واما المركب
فان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كقوم يحركون سفينة
او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحاسة ولما ذكر الشيخ
هذه التفاصيل في الشفا قال وقد امكنك ان تركب بعض هذه مع بعض
قال ولنورد هذه الاعتبارات ايضا في المبدا المادي فالمادة القريبة مثل
الاعضاء للبدن والبعيدة مثل الاخلاط بل الاركان والعام مثل الخشب للسرير
والكرسي ولغيرهما والخاص فهو مثل جسم الانسان بمزاجه المخصوص لصورته
المخصوصة قال وقد يقرب بين القريب وبين الخاص وقد يكون السبب المادي قريبا
وعاما مثل الخشب للسرير واما السبب المادي بالقوة فهو مثل النطفة
لبدن الانسان والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسي والسبب
المادي بالفعل مثل بدن الانسان لصورته والسبب المادي بالذات فهو
الذي لذاته المخصوصة يتهيأ لصورة الشيء مثل الدهن للاشتعال والذي
بالعرض فكما يقول الماء موضوع للهواء وفي الحقيقة مادة الماء هي الموضوع
للهوائية واما المادة الكلية فهي كالخشب لهذا السرير والمادة الجزئية
كهذا الخشب لهذا السرير واما المادة البسيطة فهي كالهيولى الاولى
للاشياء كلها واما المركبة كالاخلاط للبدن واما هذه الاعتبارات
من جهة الصورة فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة فمثل
ذي الزاوية له والصورة العامة والكلية واحدة وهي مثل الجنس للنوع وكذا

الخاصة والجزئية واحدة وهي مثل حد الشيء او فصله او خاصته والصورة
بالقوة فهي القوة مع العدم والصورة بالفعل فهي معروفة والصورة البسيطة
فمثل صورة النار والماء فانها حقيقة واحدة ولم تكن حقيقتها من اجتماع
عدة امور والصورة المركبة فهي مثل الصورة الحيوانية التي انما تحصل
من اجتماع عدة امور واما اعتبار هذه المعاني من جهة الغاية فالغاية القريبة
كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء واما العامة فهي الغاية التي تكون
غاية لشيئين مختلفين مثل اسهال الصفراء فانه غاية لشرب الهليلج ولشراب
البنفسج ايضا واما الخاصة فمثل لقاء زيد لصديقه فلانا واما الغاية بالفعل
وبالقوة فمثل الصورة بالفعل وبالقوة واما الغاية بالذات فهي المعنى الذي
يطلبها الحركة الطبيعية او الحركة الارادية لنفسها مثل الصحة للدواء و
اما الغاية بالعرض فعلى اصناف منها ان ما يقصد لكن لاجل نفسه مثل دق
الهاون لاجل شرب الدواء ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها اما ما يلزم
الغاية فهو الاكل فان غايته السقوط وذلك لازم الغاية مثل الحال الرياضة فان
الرياضة قد يستعقب حصول الحال ولكن المقصود من الرياضة ليس هو
حصول الحال واما الغاية الجزئية فكقبض زيد فلان الغريم الذي كان
القبض عليه وهو المقصود من الشيء واما الغاية الكلية فكانتصاره من
الظالم مطلقا واما الغاية البسيطة فمثل الشبع للاكل واما الغاية المركبة
فهي مثل لبس الحرير لاجل الجمال ولعل التجمل وهما في الحقيقة غايتان فهذا هو
الكلام في بيان هذه الاقسام وهذا الفصل من اوله الى آخره منقول من كتاب
الشفاء **قال الشيخ** الطبيعة سبب على انه مبدأ الحركة ما هي فيه ومبدأ
لسكونه بالذات لا بالعرض **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه اما في المصادرة
المتقدمة حصلنا الكلام في تعريف ماهية الطبيعة الا ان التعريف المذكور
في هذا الموضع منقول عن الحكيم الكبير ارسطاطاليس فلعل الشيخ انما اعاده

لهذا

لهذا السبب ولو انه ذكره في ذلك الموضع لكان اولى واعلم ان ظاهر هذا
الكلام يقتضي كون القوة الواحدة علة لحركة محلها ولسكون محلها وذلك
باطل اما اولا فلان الجمع بينهما محال فالقوة الواحدة كيف يكون موجبا لهما واما
ثانيا فلان السكون عدم الحركة فكيف يعقل كون المبدأ مبدأ العدم او وجود
الجواب عن الاول انه لا يبعد كون الشيء الواحد موجبا لامرين متنافيين بحسب
شرطين مختلفين فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا في
الحيز الغريب وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الطبيعي
والجواب عن الثاني ان الجسم اذا سكن فهناك امران احدهما عدم تلك الحركة
والآخر استقراره في ذلك الحيز وحصوله فيه وهذا المعنى باتفاق العقلاء
امر ثبوتي فانهم اجمعوا على ان الاين عبارة عن حصول الجسم في مكانه واتفقوا
على ان هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال في الجسم اذا عرفت هذا فنقول
ان عنينا بالسكون عدم الحركة فذلك لا يمكن جعله اثر الطبيعة ولا معلولا لها
واعلم انك لما علمت في الفصل المتقدم ان العلة قد يكون علة بالذات وقد
يكون علة بالعرض لاجرم بين هاهنا ان الطبيعة في كونها موجبة للحركة والسكون
على الوجه الذي لخصناه موجبة بالذات لا بالعرض واعلم انه متى صدق
على الطبيعة انها مبدأ بالذات لهذا الاثر فقد صدق عليها انها ليست
بالعرض كذلك فيشبه ان يكون قوله لا بالعرض كالتكرير الذي ذكر لاجل
التاكيد ونظيره قولهم في حد القياس انه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم
عنها قول آخر بالذات لا بالعرض **قال الشيخ** الحركة كمال اول لما بالقوة من
حيث هو بالقوة وهو كون الشيء على حال لم يكن قبله ولا بعده يكون فيه **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه هذا هو المصادرة الخامسة واعلم ان هذا البحث
انما جعله من مبادي العلم الطبيعي لان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم
من حيث انه يتحرك ويسكن واذا كان كذلك كان تصور الحركة والسكون جزءا

واما ان عنينا به كونه مستقرا
في ذلك الحيز فذلك
يمكن جعله اثرا
للطبيعة
صح

من اجزاء موضوع هذا العلم فلاجرم كان من المبادي ثم نقول الحكماء ذكروا في تعريف
الاول الحركة وجوها التعريف الاول ان يقال علم ان الشيء اما ان يكون بالفعل
من كل الوجوه فهو الله سبحانه فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان وضرب
من الملائكة واما الذي بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لانه في كونه بالقوة
ليس بالقوة بل بالفعل واما الذي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر
فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم انه خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعة
واحدة واما ان يكون على التدريج فالاول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما
زال وبطل والثاني هو الحركة فعلى هذا الحركة عبارة عن خروج الشيء من امر
من الامور من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة وطعن
الحكيم في هذا التعريف فقال لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا وقولنا على
التدريج الا بالزمان الذي لا يكون تعريفه الا بالحركة فيلزم الدور وايضا
قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف بالزمان المعرف
بالحركة فيلزم الدور والجواب ان بناء هذا السؤال على انه لا يمكن تعريف المدة
والزمان الا بالحركة وذلك بناء على ان الزمان مقدار الحركة وهو عندنا باطل على
ما سيأتي تقريره والدليل على صحة ما قلناه ان تصور المدة وتصور الحاضر
والماضي والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل انه حاصل
لكل العقلاء ولمن لم يعلم شيئا من مباحث الحكماء فنقول السؤال الوارد على
هذا الكلام ان تعقل الحدوث على سبيل التدريج غير معقول وذلك لانه
اذا حصل تغير فلا بد وان يكون قد حدث امر وزال امر والا لما كان عند التغير
كما قبل التغير فيلزم ان يقال انه لا تغير عند حصول التغير وذلك خلف محال
اذا ثبت هذا فنقول انه حدث امر فذلك الذي حدث هو عين ما سيحدث
بعده او غيره والاول باطل لان الذي حدث الآن فهو موجود الآن والذي
سيحدث بعد ذلك ما حدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين

ذلك

ذلك لكان الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال فثبت ان الذي
حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك وان الذي حدث الآن فقد حدث
دفعة وان الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث منه شيء البتة فثبت ان الذي
حدث الآن فقد حدث دفعة وان الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث منه
شيء البتة فثبت ان الحدوث على سبيل التدريج في الشيء الواحد محال في
العقل التعريف الثاني للحركة ما ذكره الحكيم ارسطاطاليس فقال الحركة كمال اول
لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتقريره ان الحركة ممكن الحصول للجسم والشيء
اذا كان ممكنا فاذا صار موجودا فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات
لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير
وما كان كذلك فله خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن
الحصول ليكون هذا التادي تاديا اليه والثاني ان ذلك التادي ما دام
باقيا فانه بقي منه شيء بالقوة فكان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل
الى المقصود فما دام كذلك فقد بقي من كونه متحركا امر بالقوة فثبت ان هوية
الحركة متعلقة بان يكون شيء منها باقيا بالقوة وبان لا يكون ما هو المطلوب
من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين
الوصفين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية
من حيث هو هو لا يوجب ان يستعقب شيئا آخر وايضا فعند حصولها لا
يبقى منها شيء بالقوة اذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو
ممكن الحصول في مكان آخر ففيه امكان امرين احدهما امكان حصوله في
ذلك المكان الآخر والثاني امكان التوجه اليه فهذان الامران اذا حصلا
كانا كمالين لكن التوجه اليه متقدم على الوصول اليه والا لكان ذلك الوصول
دفعة لا على التدريج وقد فرضناه حاصلا على التدريج فثبت ان هذا التوجه
كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا من كل وجه فان الحركة تكون كمالا للجسم لا من

حيث انه جسم ولا من حيث انه انسان وانما هو كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كانت بالقوة فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان هذا البيان لطيف دقيق الا ان السؤال عليه قائم من وجوه الاول ان هذا تعريف للشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل مدرك ببديهة عقله التفرقة بين كون الشيء متحركا وساكنا والامور التي ذكرها لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وتعريف الواضح بالخفي مستنكر في المنطق والثاني انه لا يمكنهم بيان كون الحركة كمالا اولا الا اذا بينوا ان هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيرا يسيرا فان كان تصور الحدوث على سبيل التدريج متوقفا على تصور الحركة كما يقوله اصحاب هذا الحكيم فقد فسد هذا التعريف وان لم يتوقف عليه فحينئذ يكون تعريف الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا اولى الثالث ان الجسم حال كونه متحركا هل هو في المكان ام لا فان لم يكن في المكان مع انه جسم متحيز فذلك محال وان كان في المكان فهل هو في المكان الذي انتقل عنه او في مكان آخر فان كان الاول فهو بعد لم يتحرك وان كان الثاني فحينئذ لا معنى لكونه متحركا الا انه حصل في مكان بعد ان كان حاصلا في مكان آخر فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية في احيان متصلة وحينئذ لا يكون للحركة كمال اول ولا بعده كمال ثاني وهو عين ذلك الذي سمتموه بالكمال الاول معقول ومحصول لبتة التعريف الثالث للحركة ما ذكره الامام افلاطون الالهي وهو ان الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة ومعناه كون الشيء بحيث لا يعرض له آن من الآنات الا وحاله في ذلك الآن بخلاف حاله قبل ذلك وبعده التعريف الرابع للحركة ما ذكره فيثاغورس لانه اذا كان حاله في كل آن بفرض مخالفا لحاله قبل ذلك الآن كانت هذه الاحوال المتعاقبة المتوالية امورا متغايرة فالافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية والمقصود من الكل واحد التعريف



التعريف الخامس للحركة ما ذكره المتأخرون وهو انها عبارة عن حصول اول في الحيز الثاني وتقرير هذا الكلام سيأتي عن قريب على سبيل الاستقصاء

قال الشيخ سواء كان تلك الحال اينا او كيفا او كما او وضعا كالشيء الذي يكون على وضع في مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه ولا يفارق كلية مكانه

التفسير قال مولانا لما ذكر حد الحركة وحقيقتها بين في هذا الفصل ان الحركة لا يقع الا في هذه المقولات وهي الاين والكيف والكم والوضع فههنا يفتقر الى شيئين احدهما ان هذه المقولات الاربع قابلة للحركة والثاني ان ما سواها غير قابل للحركة اما المقام الاول ففيه مسايل اربعة

المسألة الاولى في تقرير الحركة في الاين وهي المسماة بالنقلة اعلم ان الجسم اذا حصل في حيز فكونه حاصلا في ذلك الحيز لا يقبل التفاوت وذلك لانه اما ان يكون حاصلا فيه او لا يكون حاصلا فيه وليس بين حصوله فيه ولا حصوله فيه واسطة لا يقال انه اذا خرج عنه بعضه وبقي فيه بعضه كان ذلك واسطة لانا نقول هو عبارة عن مجموعه فاذا لم يبق في ذلك الحيز بعضه فمجموع ذلك المتمكن ما بقي في ذلك المكان كما كان فثبت انه لا واسطة بين هذين القسمين البتة واذا ثبت هذا وجب ان يكون حدوث هذا الحصول وحدوث هذا الحدوث دفعة ولا يمكن ان يكون ذلك على سبيل التدريج البتة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم ما دام يكون حاصلا في ذلك الحيز فانه لا يكون متحركا فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا الا حصول انما يكون دفعة ففي الآن الذي هو اول آن اللاحصول لا بد وان يكون قد حصل في حيز آخر ثم الكلام فيه كما في الاول وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في احياز متعاقبة وهذا المراد من قولنا الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني فهذا الكلام معقول مفهوم الا انه يتوجه عليه سؤال لان الاول ان الجسم في الحيز الثاني في نهاية الحركة

ومقطوعها وانما الحركة هي انتقاله من الحيز الاول الى الحيز الثاني والسؤال الثاني
هو انه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة وكل واحد منها
لا يقبل القسمة ولو كان الامر كذلك لوجب ان يكون الجسم مركبا من اجزاء كل
واحد منها لا يقبل القسمة وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد والجواب
عن السؤال الاول انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذي ذكرناه
وهو انه كان حاصلا في الحيز الاول ثم صار حاصلا في الحيز الثاني وليس بين هذين
الحصولين في هذين الحيزين متوسط البتة وما ذكرتموه من ان الانتقال
من الحيز الاول الى الحيز الثاني مغاير للحصول في الحيز الثاني فهو عمل الوهم الكاذب
والخيال الباطل وذلك مما لا يلتفت اليه والذي يقطع مادة هذا الخيال
ويقوي هذا الكلام انا نقول الشيء حال كونه متحركا هل هو حاصل في حيز ام لا فان لم
يكن حاصلا في حيز البتة مع كونه متحيزا او جسما فهذا عجيب وان حصل في حيز فهو
حاصل في حيز غير معين او في حيز معين والاول باطل لان ما لا تعين له في نفسه
فهو غير موجود وما لا يكون موجودا امتنع حصول الجسم فيه فثبت انه حال
كونه متحركا لا بد وان يكون حاصلا في حيز معين وذلك يبطل قولهم انه حال
كونه متحركا لا يكون حاصلا في الحيز ولهذا التحقيق قال المحققون الخروج عن
الحيز الاول عبارة عن الدخول في الحيز الثاني وعن السؤال الثاني وهو انه متى كانت
الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة وجب ان يكون القول بالجوهر
الفرد حقا فهذا كلام حق لا دافع له **المسألة الثانية** اعلم ان قولنا الكم
يقبل الزيادة والنقصان بناء على ان الكمية عرض قائم بالجوهر وقد عرفت في باب
الطبيعيات ان ذلك لم يثبت بالدليل واما الآن فانا نسلم هذا الاصل ونتكلم
في هذا الفرع قالوا الحركة في الكم تقع على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف
والثاني النمو والذبول اما النوع الاول فهو التخلخل والتكاثف فقالوا المراد
من التخلخل هو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء او من غير ان

يحدث في باطنه شيء من الاكتناز واحتجوا على صحة هذا المذهب بامرين الاول
قالوا الشيء ثبت ان المقدار حال في محل وان ذلك المحل من حيث هو هو لا مقدار
له ولا حجمية واذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل الى جميع المقادير على
التسوية فكما يقبل القدر الكبير وجب ان يكون هو بعينه قابلا للمقدار الصغير
وبالعكس ولقائل ان يقول لا نسلم ان المقدار حال في محل وذلك لما
قد سبق ابطالها سلمنا ذلك لكن لا يلزم عن هذا القدر صحة ما ذكروه وذلك
لان مقدار الفلك المعين حال في هيولى لا مقدار لها في حد ذاتها مع ان
توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع فكذا هاهنا الثاني قالوا الماء اذا
سخن في الانية المسدودة الراس فانها تنشق وما ذاك الا لان مقدار الماء
الذي كان في داخل الانية ازداد فانشقت الانية ولقائل ان يقول لم قلتم
ان السبب ما ذكرتم ولم لا يجوز ان يكون السبب فيه شيئا اخر خفي علينا
وعندكم او نقول لم لا يجوز ان يقال الاجزاء النارية والهوائية نفذت في جرم
الماء فازداد جرم الماء ولهذا السبب ولهذا المعنى انشقت الانية او نقول لم
لا يجوز ان يقال الاجزاء المائية لما انحصرت تصاعدت وذهبت كل جزء منها
الى جانب اخر فلما قوي هذا المعنى عرض انشقاق الانية ثم نقول الذي
يدلك على فساد هذا المذهب وجوه الحجة الاولى انه ممتنع ان يكون
المقدار حالا في محل بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لهذا الجسم
المخصوص الحجة الثانية ان نسبة المقادير (اللازمة الى) الصغيرة والكبيرة لما كانت على
التسوية كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا والممكن المتساوي لا
يكون دائما ولا اكثريا فيلزم ان يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين
غير دائم وغير اكثري الحجة الثالثة الانية اذا كانت ضيقة الراس مصصناها
وبالغنا في المص فانها ربما انكسرت الى داخل ومذهبكم انها انما انكسرت
لان الممصوص خرج بعض ما كان فيه من الهواء الى ان صار بحيث لو خرجت البقية

لزم الخلاء ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم لما وجب ان لا ينكسر
القارورة البتة لانا اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء فالقدر الباقي
ينبسط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوا فاذا مصصنا مرة
اخرى بعض ذلك المنبسط صارت البقية منبسطة مرة اخرى وعلى هذا
التقدير لا يلزم الخلاء البتة فوجب ان لا ينكسر القارورة البتة الحجة الرابعة
ان الجسم اذا ازداد مقداره فانا نعلم ان القدر الزايد ذات قايمة بالنفس
فالقول بانه مجرد الصفة مكابرة في البديهيات واما النوع الثاني من
الحركة في الكم وهو النمو والذبول فههنا قد سلموا ان النمو لا يحصل الا اذا
اتصلت الاجزاء الغذائية بالمغتذي وان الذبول لا يحصل الا عند انفصال
بعض الاجزاء عنه فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال
فهذا معقول وان كان المراد غيره فهو غير معلوم والله اعلم **المسألة الثالثة**
اعلم ان الحركة في الكيف هو مثل ان نظهر الضوء الضعيف في الصبح ثم لا يزال يتزايد
ويقوى الى ان نظهر الضوء الكامل ومثل ان ياخذ الحصرم من الحموضة الى الحلاوة
قليلا قليلا الى ان يحصل الحلاوة الكاملة واعلم ان هذا وان كان كما قالوه في
ظاهر الامر الا انه في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها
فهو في نفسه لا يقبل الاشد والاضعف وبرهانه وهو ان الضوء اذا ازداد
فهل حصل عند الازدياد شيء او لم يحصل فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد
كما هو قبل الازدياد وهذا خلف وان حصل امر زايد فهذا الذي حصل الان
هو غير ما كان حاصلا قبل ذلك او غيره والاول محال لان الذي حدث الان عين
ما كان حاصلا قبل لزم ان نصدق على الشيء الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه
ما كان حاصلا قبل ذلك وهو محال واما ان كان هذا الذي حدث الان شيئا
مغايرا لما كان حاصلا قبل ذلك فهذا الذي حدث الان له ماهية مخصوصة
والذي كان حاصلا قبل ذلك له ايضا ماهية مخصوصة فهما ماهيتان حدثتا

وتعاقبتا

وتعاقبتا فثبت ان هذا الذي نظن به في الظاهر انه يتزايد ويتكامل قليلا
قليلا فان معناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في ذات
متعاقبة وذلك ايضا يوجب القول بالجوهر الفرد **المسألة الرابعة** قد
ذكرنا ان الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين الاجزاء الحاصلة
فيه من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها
من النسب اذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الاجزاء الكثيرة
فيه فحينئذ يكون لكل واحد من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى ساير
الاجزاء وايضا يكون لكل واحد مع الامور الخارجة عنه فنقول اما النسب
الحاصلة بين اجزائها فانها لا يبطل لما ثبت ان الخرق على الفلك محال واما
النسب الحاصلة بين اجزائها وبين الامور الخارجة عنها فانها يتبدل بسبب
حركة الفلك على الاستدارة ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب
مجموع ما بين النسبتين واذا حصل التبدل في العلة فقد حصل التبدل
ايضا في المعلول فهذا هو اثبات الحركة في الوضع واذ قد لخصنا الكلام في
هذه المباحث فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله والحركة التي من كم الى
كم يسمى حركة نمو او تخلخل ان كان الى زيادة ويسمى حركة ذبول او تكاثف
ان كان الى نقصان فاعلم ان عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان فالزيادة
تارة يكون بالتخلخل وتارة بالنمو وطريق الحصر ان يقال الازدياد في الكم اما
ان يكون بسبب انضمام شيء من الخارج اليه وهو حركة النمو او لا بهذا السبب
وهو حركة التخلخل وايضا انتقاص الكم اما ان يكون بسبب انفصال شيء
عنه وهو الذبول او لا بهذا السبب وهو التكاثف اما قوله والحركة التي
من كيف الى كيف يسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض فاعلم انا
قد تكلمنا في وقوع الحركة في الكيف وههنا دقيقة ولا بد من الوقوف عليها
وهو ان السواد والبياض غير والاسوداد والابيضاض غير فالسواد والبياض

من مقولة الكيف والاسوداد والابيضاض هو الحركة فان الاسوداد عبارة
عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد بعد ان لم يكن كذلك فهذه الموصوفية
المخصوصة هي الحركة في السواد واتصاف الجسم بالسواد بعد ان لم يكن كذلك
فهذه الموصوفية المخصوصة هي الحركة في السواد واتصاف الجسم بالسواد يكون
امرا مغايرا لنفس السواد فهذا هو المراد من قوله مثل الاسوداد والابيضاض
واما قوله والحركة التي من اين الى اين يسمى نقله فهذا منه اشارة الى ان هذه
الحركة ليست عبارة عن الحصول في الاين الثاني بل هو عبارة عن الانتقال
من الاين الاول الى الاين الثاني وقد علمت ما في هذا المقام من الصعوبة اما
قوله والحركة الوضعية هي التي من وضع الى وضع والجسم في مكان واحد
مثل الاستدارة على نفسه فهذا منه اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة
الوضعية المسألة الخامسة في بيان ان التغير الذي يكون دفعة لا يسمى
حركة قال الشيخ وكل تغير دفعة فانه لا يسمى حركة التفسير قال مولانا
رضي الله عنه قد ذكرنا ان خروج الشيء من القوة الى الفعل عندهم قد يكون
دفعة وقد يكون بالتدريج والاول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما عدم
والثاني هو المسمى بالحركة وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات والله اعلم
المسألة السادسة في الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك قال الشيخ كل حركة
تصدر عن محرك في متحرك فهي بالقياس الى ما فيه تحرك وبالقياس الى ما عنه
تحريك التفسير قال مولانا رضي الله عنه ظاهر الكلام مشعر بان الحركة اذا
اخذت بالقياس الى المحرك فهو تحريك واذا اخذت بالقياس الى المتحرك
فهو التحرك وهذا الكلام باطل والشيخ نقل هذا المذهب في الفصل الاول
من المقالة الثانية من السماع الطبيعي من كتاب الشفاء عن قوم ثم بالغ
في ابطاله فلا ادري كيف اختاره في هذا الكتاب قال في الشفاء من المشهور
ان الحركة والتحريك والتحرك شيء واحد فاذا اخذت الحركة باعتبار نفسها كانت

حركة واذا اخذت بالقياس الى ما فيه سميت تحركا واذا اخذت بالقياس
الى ما عنه سميت تحريكا ثم انه بالغ في ابطال هذا الكلام واطنب واما القول
الذي يدل على فساد هذا القول ان التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا في
وجود الحركة ومؤثرية الشيء في وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة ويدل عليه
وجوه الاول ان مؤثرية الشيء في شيء آخر صفة للمؤثر وذلك الاثر قد لا يكون
صفة للمؤثر والثاني انه يصح تعقل ذات الاثر مع الشك في ان ذلك المؤثر
هل اثر فيه ام لا والمعلوم غير المشكوك والثالث ان مؤثرية الشيء في الشيء
نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الاثر والنسبة بين الشيئين
مغايرة لهما والرابع ان المؤثرية في السواد والمؤثرية في البياض والمؤثرية
في الجوهر متساوية في كونها مؤثرية وخصوص كون الاثر سوادا وبياضا
وجوهرا غير مشترك فيه فالمؤثرية مغايرة للاثر فثبت ان الحركة غير التحريك
وهذا الدليل بعينه يظهر ان الحركة غير التحرك وهو قبول الحركة واعلم ان
هذه المسألة ضعيفة ايضا وحاصلها يرجع الى ان كون المؤثر مؤثرا في
الاثر وكون القابل قابلا للاثر هل هو نفس ذلك الاثر ولنا فيه ابحاث طويلة
والذي ذكرناه كاف في هذا المختصر المسألة السابعة في اقسام المحركات قال
الشيخ كل محرك في متحرك فاما ان يكون قوة في جسم واما ان يكون شيئا
خارجا ويحرك غيره في حركته في نفسه مثل الذي يحرك بالمماسة وينتهي
المحركون والمتحركون في كل ترتيب الى محرك غير متحرك لاستحالة توالي اجسام
متحركة تحركه بعضها لبعض الى ما لا نهاية له التفسير قال رضي الله عنه
هذا الفصل شديد الالتباس عندي وتلخيصه بحسب الممكن ان نقال كل
متحرك فلا بد له من محرك وذلك المحرك اما ان يكون قوة موجودة فيه واما
ان يكون شيئا مباينا عنه ثم هذا المباين اما ان يحرك غيره بان يتحرك اولا في نفسه
ثم يحرك ذلك المتحرك مثل انا اذا اردنا ان نحرك جسما باليد فانا نحرك اليد اولا

ثم بواسطة تحريك اليد تحرك ذلك الجسم واما ان يكون هذا المباين تحرك
لا بان تحرك في نفسه فخرج من هذا القسم اقسام ثلثة اما القسم الثاني فانا
لم نتعرض له البتة واما القسم الاول فقد قال فيه ان هذه الاشياء التي
يحرك او لا يحرك غيرها انا لا بد من انتهائها الى محرك غير متحرك والا لزم
القول باثبات اجسام متحركة تحرك بعضها البعض الى ما لا نهاية له ولقائل
ان يقول لا يلزم من فساد القسم الثاني تعين القسم الثالث بل متى فسد
القسم الثاني بقي الحق اما القسم الاول او القسم الثالث وذلك لان
الاقسام المذكورة ثلثة فلا يلزم من فساد الواحد منها تعين الثالث لان
يكون حقا ايضا فهيهنا يصح هذا الكلام عقلا مهملا **الفصل الثالث**
في بيان تناهي الابعاد **قال الشيخ** لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا
بعد من الابعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في الطبع موجودا
بالفعل بلا نهاية وذلك لان غير متناهي فيمكن بان يفرض في داخله
حد ويفرض بعد منه في بعض الجهات حد آخر فاذا توهمنا بعدا يتصل بين
الحدين محاذا الى غير النهاية لم يخل اما ان يكون ما يبتدا من الحد الثاني لو
انطبق في الوهم على ما يبتدي من الحد الاول لحاذاه او ساواه ولم يفضل
احدهما عن الآخر او فضل وكلما لو انطبق على شيء ولم يفضل عليه فليس
انقص ولا ازيد منه وكل ما هو مساو لما عن الحد الثاني فهو انقص مما
هو مساو لما عن الحد الاول فيكون ما هو مساو انقص هذا خلف وان
فضل فهو متناه والفضل متناه فالجملة متناهية فاذن لا يمكن ان
يفرض غير متناه في خلاء وملاء وكذلك القول في الاعداد التي لها ترتيب
في الطبع بل من الامور التي لا نهاية لها هي في العدم ولو اتفق وجود وكلما
يحصل منها في الوجود يكون متناهية **التفسير** قال مولانا احتج الشيخ
على تناهي الابعاد في هذا الكتاب بدليلين الاول هذا الذي نقلناه وتقريره

انا نفرض خطا لا نهاية له ولنفرض فيه مقطعا فهو من ذلك المقطع الى ما لا
نهاية له خط آخر ولا شك ان هذا الثاني ازيد من ذلك الاول بهذا الشيء
ثم لنطبق الناقص على الزايد من هذا الطرف المتناهي فان لم يظهر الفضل
من طرف الآخر لزم ان يكون الزايد مساويا للناقص وهو محال وان ظهر الفضل
فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا والزايد زاد عليه بشيء وهو متناهي
والمتناهي مع المتناهي متناهي فيلزم ان يكون الكل متناهيا هذا تمام هذا
البرهان فان قيل السؤال على هذا الكلام من وجوه الاول ان تطبيق طرف
الجملة الزايدة على الجملة الناقصة لا يمكن الا باحد شيئين اما ان يجذب
الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الزايد والثاني ان يدفع الخط
الزايد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص لكن الجذب والدفع لا يعقل الا
اذا كان الجانب المجذوب عنه او المدفوع اليه متناهيا لان على تقدير ان
يكون غير متناهية فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه او يجذب
عنه فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب او الدفع وثبت انهما لا
يعقلان الا في الخط المتناهي فثبت ان هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا
كان الخط متناهيا فلو اثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق
لزم الدور وانه فاسد السؤال الثاني من مذهب الفلاسفة ان النفوس
الناقصة المفارقة عن الابدان لا نهاية لها مع ان دليل الزيادة والنقصان
حاصل فيها فان الجملة النفوس التي كانت موجودة قبل هذا بماية سنة
اقل عددا من جملة النفوس التي هي موجودة في هذا الزمان بمقدار العدد
الذي حدث من النفوس في هذه المائة سنة وحينئذ نقول عدد الجملة
الناقصة ان كان مثل عدد الجملة الزايدة كان الزايد مساويا للناقص هذا
خلف وان كان اقل لزم ان يكون عدد الجملة الناقصة ان كان مثل عدد
الجملة الزايدة كان الزايد مساويا للناقص هذا خلف متناهية فالجملة متناهية

مع انها عند الحكماء غير متناهية العدد السؤال الثالث الحوادث الماضية
من زمان الطوفان الى الازل اقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى
الازل بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يجري تلك
الحجة فيها فيلزم ان تكون للحوادث اول وذلك غير مقبول عند القوم
السؤال الرابع ان استمرار وجود الله تعالى في الازل الى هذا الزمان الذي
نحن فيه ازيد من استمرار وجوده من الازل الى زمان الطوفان الى هذا الزمان
فحينئذ يجري الحجة المذكورة فيه وذلك يوجب ان يحصل للدوام وجود
الله اول وبداية وتعالى الله عنه السؤال الخامس ان تضعيف الالف
مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها وما كان اقل
من غيره فهو متناه فيلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا هذا خلف السؤال
السادس المدة التي انقضت من الازل الى زمان الطوفان اقل من المدة الماضية
من الازل الى هذا الزمان الذي بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ
نذكر فيه طريقة التطبيق فيلزم ان يقال المدة من الازل الى الآن يكون له
اول فيكون الازل له اول هذا خلف لا يقال المدة والزمان لهما اول عندنا
لانا نقول لا نسلم ان الباري متقدم على العالم تقدما لا اول له وذلك
التقدم ليس الا بالمدة لانا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود وحينئذ يجيء
السؤال فان قالوا عندنا الباري تعالى متقدم على العالم لا بالمدة الموجودة
بل المدة المقدرة فنقول هذا الكلام فاسد وبتقدير صحته فالسؤال
الذي ذكرناه باق اما الاول فلان الباري تعالى لما كان متقدما على وجود
العالم كان امتداد وجود الباري حاصلا قبل حصول العالم وكان امتداد
عدم العالم حاصلا قبل وجود العالم وكان هذا الامتداد محققا لا
مقدرا واما ان بتقدير صحته فالسؤال باق وذلك لان السؤال الذي
ذكرناه يوجب ان يكون لتلك المدة المقدرة اول وحينئذ يلزم حدوث

ذات هو وانه محال السؤال السابع صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ
لو كان لتلك الصحة اول لكان الحاصل قبل ذلك الاول هو الامتناع
الذاتي فيلزم ان يقال العالم انتقل من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
الى وقت الطوفان اقل من صحتها من الازل الى هذا الزمان بمقدار ما بين
زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يعود فيه طريقة التطبيق
فيلزم ان يكون لصحة حدوث الحوادث اول مع انا بينا ان ذلك محال
السؤال الثامن لنفرض جملة متناهية من الاشياء فنقول جملة معلومات
الله متناهية وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة اما
عند المتكلمين فلان معلومات الله غير متناهية واما عند الفلاسفة
فلان الماهية النوعية معلومة لله تعالى مع انها غير متناهية فان
احد اقسام الماهيات الطبايع النوعية العددية وهي غير متناهية
السؤال التاسع معلومات الله تعالى ازيد من مقدوراته مع انها لا نهاية
لكل واحد منهما السؤال العاشر صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان
الى الابد الذي لا اخر له ازيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الابد الذي
لا اخر له ونعيد فيه طريقة التطبيق فيلزم اثبات اخر لهذه الصحة
وذلك محال لانه لا يقول به احد ولانه يلزم ان ينقلب الشيء عن حقوق
ذلك المقطع من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال السؤال
الحادي عشر لناخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات
جملة واحدة ولناخذ من العاشر الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات
ايضا جملة اخرى ونقابل المرتبة الاولى من هذه الجملة بالمرتبة الاولى
من تلك الجملة والثانية من هذه بالثانية من تلك وهكذا على الترتيب
فان لم تظهر الفضلة كان الزائد مساويا للناقص وان ظهر لزم التناهي في
الجانب الآخر فيلزم ان يكون العدد في جانب الزيادة نهاية وذلك محال

في بديهة العقل السؤال الثاني عشر الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة و
ربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الامور النسبية ثم نقول لا
شك ان مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها اقل من هذا
المجموع بدون ذلك الاسقاط فيجب ان يكون مجموع هذه النسب متناهيا
مع انا بينا انها غير متناهية هذا خلف والجواب اما السؤال الاول
فجوابه ان نقول لا حاجة في التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا
بناء الدليل على التطبيق بحسب المراتب العقلية وبيانه انا نقابل الشبر
الاول من الجملة الزائدة بالشبر الاول من الجملة الناقصة والشبر الثاني من تلك
الجملة بالشبر الثاني من هذه الجملة والمراد من هذا التقابل هو انه كما ان ذلك
الشبر هو الشبر الاول من تلك الجملة فكذلك هذا الشبر هو الشبر الاول
من هذه الجملة اذا عرفت هذا فنقول ظهر اذا من التطبيق المذكور هذا القدر
ومعلوم ان هذا لا يحتاج في ثبوته لا الى الجذب ولا الى الدفع وحينئذ
نقول اما ان يحصل في مقابلة كل شبر من المراتب الحاصلة في الجملة الزائدة
مرتبة تساويها في الجملة الناقصة او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم
كون الزائد مساويا للناقص وان كان الثاني فحينئذ يصير الجملة الناقصة
متناهية والفضلة ايضا متناهية فيكون الجملة متناهية لا محالة و
لقائل ان يقول انا اذا اخذنا مراتب الاعداد من الواحد الى ما لا نهاية له في
طرف الزيادة جملة وايضا اخذنا مراتب الاعداد من العاشر الى ما لا نهاية
له في طرف الزيادة جملة اخرى ثم قابلنا الاول من هذا بالاول من ذلك والثاني
من هذا بالثاني من ذلك فعلى هذا التقدير يلزمكم القول بكون الاعداد
متناهية في طرف الزيادة ولان هذا محال وجب ان يجيب فنقول الفرق
بين البابين ان هاهنا الاجسام التي لا نهاية لها موجودة فحينئذ يحصل
التطبيق بحسب المراتب في نفس الامر بخلاف مراتب الاعداد فانه لا وجود

لها في الخارج وذلك ظاهر ولا في الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار
ما لا نهاية له على التفصيل واذا كان لا وجود لهذه المراتب الغير المتناهية
في الاعداد لا جرم لا يحصل التطبيق فيها في نفس الامر فلم يلزم تناهيها
فظهر الفرق اما السؤال الثاني وهو المعارضة بالنفوس الناطقة فجوابه
ان الحكماء قالوا كل ما له ترتيب في الطبع او في الوضع فدخول ما لا نهاية
له فيه محال وكل ما لا يكون كذلك فدخول ما لا نهاية له فيه غير ممتنع
والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب لا في الطبع ولا في الوضع فظهر
الفرق قال بعض المتكلمين هذا الجواب في غاية الضعف لان هذا
الدليل مداره على حرف واحد وهو ان الجملة الناقصة تنقطع حال ما
يكون الجملة الزائدة باقية وذلك يقتضي كون الحركة الناقصة متناهية
والفضلة ايضا متناهية فيجب ان يكون الجملة متناهية وهذا الحرف
قائم سواء كان لتلك الحركة ترتيب في الطبع كما في العلل او في الوضع كما في
الابعاد او لا في الطبع ولا في الوضع كما في النفوس واذا كان وجه الدليل
قائما في الكل كان الضبط الذي ذكروه عبثا ضايعا هذا منتهى ما فصل
الينا في هذا المقام فالحق ان هذا الضابط الذي ذكره الحكماء معتبر جدا
وتقريره انه لما انطبق الشبر الاول من الجملة الزائدة على الشبر الاول من الجملة
الناقصة استحال ان ينطبق الشبر الثاني من الجملة الزائدة على الشبر الاول
من الجملة الناقصة لانه لما قابل الاول بالاول وجب ان يقابل الثاني بالثاني
حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الاعداد حاصلا واذا كان الامر كذلك
وجب انتهاء الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم وذلك يوجب كونها
متناهية فهذا تقرير هذه الحجة في العدد الذي له ترتيب في الوضع
اما العدد الذي له ترتيب في الطبع فكذلك ايضا لان المعلول الاخير
من الجملة الزائدة مقابل بالمعلول الاخير من الجملة الناقصة والثاني بالثاني

والثالث بالثالث واذا كان الامر كذلك فلا بد من الانتهاء الى واحد حاصل
فى الجملة الزائدة لا يوجد فى الجملة الناقصة ما يساويه فى المرتبة وذلك
يوجب الانتهاء واما الكثرة التى لا يحصل فيها ترتيب لا فى الوضع ولا فى
الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيه لانا اذا قلنا هذه الجملة انقص من تلك
الاخرى وكلما كان انقص من غيره فهو متناه ان عنينا بكونها متناهية
انه قد حصل فى غيرها ما لم يحصل فيها فحينئذ يصير معنى كونها متناهية
هو انها انقص من غيرها وحينئذ يصير الاكثر عين الاوسط فهذا القياس
وان عنينا بذلك وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى بعدها غيرها
فهذا انما يعقل فيما له ترتيب فى الوضع او فى الطبع فما لا يكون كذلك لا
يحصل فيه هذا المعنى فان اردنا به معنى ثالثا فذلك غير معقول فثبت ان
هذا البرهان انما يتمشى فى العدد الذى يكون له ترتيب فى الوضع او فى الطبع
اما ما لا يكون كذلك فانه لا يجرى فيه هذا الكلام واما السؤال الثالث
وهو المعارضة بالحركات الماضية فجوابه ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
ومجموع الحوادث لا وجود له البتة لا فى الخارج ولا فى الذهن اما فى الخارج
فلان الموجود فى الخارج ابدا ليس الا الواحد واما فى الذهن فلاجل ان الذهن
لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فثبت ان مجموع الحوادث
معدوم محض وثبت ان المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و
النقصان وهذا بخلاف الابعاد فان جميع اجزائها موجودة وبخلاف
العلل فانه ثبت ان العلة يجب ان تكون حاصلة حال حصول المعلول
فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها لكان الكل موجودا دفعة
واحدة وكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان فظهر الفرق
واما السؤال الرابع وهو المعارضة باستمرار وجود الله فجوابه ان استمرار
وجود الله من الازل الى الابد ليس معناه اعدادا متوالية متعاقبة بل هو

شئ واحد من جميع الوجوه بخلاف الاجسام فان كل جزء منها مغاير للجزء
الآخر واما السؤال الخامس وهو تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها مع
تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها فجوابه ان هذه الاعداد لا وجود لها
لا فى الخارج ولا فى الذهن وانما الحاضر فى العقل اضافة معنى اللانهاية الى
معنى التضعيف وذلك ليس غير الاضافة معنى الى معنى بخلاف الاجسام
والعلل فانها موجودة فى الخارج واما السؤال السادس وهو المدة المنقضية
من الازل فجوابها ما تقدم من ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ان كان
كل واحد من اجزائها فهو مسلم ولا يضر لانا نقول كل واحد منها متناه
وان كان مجموعها فذلك محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما السؤال
السابع وهو صحة حدوث الحوادث من الازل الى الآن فجوابه عين ما ذكرناه
جوابا عن الحوادث الماضية واما السؤال الثامن وهو المعلومات التى لا
نهاية لها فجوابه ان العلم واحد وانما التعدد فى المتعلقات وفى النسب و
الاضافات وقد بينا انه لا وجود لها فى الاعيان وهذا هو الجواب بعينه
عن سؤال المعلومات والمقدورات واما السؤال العاشر وهو صحة
حدوث الحوادث الى ما لا آخر له فجوابه ان الصحة المستقبلة لا وجود لها
فى الحال لا بحسب الآحاد ولا بحسب المجموع بخلاف العلل والاجسام واما السؤال
الحادى عشر والثانى عشر وهو سؤال مراتب الاعداد ومراتب الاضافات
فجوابه ان هذه النسب والاضافات لا وجود لها فى الاعيان فلا يصح الحكم
عليها بالزيادة والنقصان بخلاف العلل والابعاد فانها موجودة فظهر
الفرق فهذا ما يمكن ان يقال فى تقرير هذه الحجة والله اعلم بالحقائق والاسرار
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب اما قوله لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام
ولا بعد من الابعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب فى الطبع موجودا
بالفعل فاعلم ان من الناس من اثبت اجساما غير متناهية واما جمهور المتكلمين

فقد اتفقوا على امتناع ذلك الا انهم اتفقوا على انه لا نهاية للاحياز الخالية
خارج العالم وهذا البرهان كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك
يبطل القول بوجود خلا لا نهاية له على ما صرح به الشيخ هاهنا والعجب من
المتكلمين ان الخلق العظيم منهم يحتجون بهذا الدليل على تناهي الاجسام
ثم يثبتون احيازا خالية خارج العالم ولا يعلمون ان هذا الدليل كما يبطل
القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلا او ملاء
لا نهاية له واعلم ان عماد المتكلمين في الفرق بين البابين على حرف واحد
وهو انهم يقولون ان الاجسام ذوات موجودة فيصح وصفها بالتطبيق
والزيادة والنقصان واعلم ان هذا الفرق ضعيف من وجهين الاول
انا لا نسلم ان هذه الاحياز الخالية عدم محض ونفي صرف وذلك لانهم
يصفون ذلك الاحياز الخالية بصفات كثيرة وهي صفات وجودية
ويدل عليه وجوه الاول انهم يقولون ان العالم حصل في حيز مخصوص ويصح
انتقاله من ذلك الحيز الى سائر الاحياز الخالية ولولا ان كل واحد من
تلك الاحياز امر متميز في نفسه من الحيز الآخر والا لكان هذا الكلام محالا
وثانيها انهم يصفون هذا الخلا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار فان البعد
الذي بين طرفي الطاس اصغر مما بين جداري الصفة وذلك اصغر مما بين
جداري المدينة وذلك اصغر مما بين السماء والارض وذلك اصغر من
الخلا الذي لا نهاية له والذي يكون موصوفا بالكبر والصغر والمساحة و
التقدير فانه لا يكون عدما محضا وثالثها انهم يدعون الضرورة بان
الاحياز الفوقانية مغايرة للاحياز التحتانية وكذا القول في اليمين و
اليسار والقدام والخلف والعدم المحض والنفي الصرف لا يحصل فيه
هذا الامتياز ورابعها وهو ان هذه الاحياز مكان البقا بالحس والمقصود
البقا بالحركة فان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز فاحد ذينك الحيزين مطلوب

مهروب وذلك ايضا في العدم المحض محال والحس كيف يشير الى العدم الصرف
فثبت بهذا الوجوه ان الخلا الصرف ابعاد موجودة واذا ثبت هذا بطل الفرق
الذي ذكروه وجرى الدليل المذكور في تناهي الخلا الوجه الثاني في بيان ان
الفرق الذي ذكره المتكلمون فاسد هو ان نقول هب ان هذا الخلا عدم محض
لكنكم مع ذلك تصفونه بانه غير متناه وبالصغر والكبر وتحكمون عليه بالمساحة
والتقدير وتشيرون اليه بالحس فنقول ان كونها معدومة لما لم يمنع من وصفها
بهذه الاوصاف فكذلك كونها معدومة وجب ان لا يمنع من وصفها
بصحة التطبيق بين الخلا والملا فاسد واما قوله ولا عدد له ترتيب في الطبع
فاعلم ان الاجسام والابعاد امور يحصل فيها ترتيب في الوضع اما العدد
الذي يحصل فيه ترتيب في الطبع فهو اشارة الى العلل والمعلولات ونحن
قد بينا ان هذا الدليل تمام في هذين الموضعين فاما العدد الذي لا يحصل
فيه ترتيب لا في الوضع ولا في الطبع فهذا الذي لا يجري فيه خلاف واما
قوله انه لا يجوز ان يكون ذلك موجودا بالفعل فالمراد ان البرهان المذكور انما
يجري في اعداد موجودة بالفعل فاما ما لا يكون كذلك فهذا الذي لا يجري فيه
وهو احتراز عن الحركات الماضية والمدة الماضية والمدة المستقبل ومراتب
التضعيفات ومراتب الاعداد بالجملة فاكثر الامور التي اوردناها في السؤال
واجبنا عنها بانها امور غير موجودة في الاعيان ثم ان الشيخ ابتدا بذكر
البرهان فقال ان كل غير متناهي فيمكن ان نفرض في داخله حدا ويفرض بعده
في بعض الجهات حد آخر فاذا توهمنا بعدا يتصل بين الحدين مجازا الى غير النهاية
لم يخل اما ان يكون ما يبتدئ عن الحد الثاني لو اطبق على ما يبتدئ من الحد
الاول لحاذاه وساواه ولم يفضل احدهما على الآخر او فضل واعلم ان هذا الكلام
ظاهر وذلك لان الخط الذي لا نهاية له اما من الطرفين معا او من احد الطرفين
فانه يمكننا ان نفرض فيه نقطة فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية

له خطاء ونضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا اخر فيكون ذلك الخط من
طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطاء اخر فاذا اطبقنا في الوهم بين هذين
الطرفين فاما ان يمتدا الى ما لا نهاية له من غير ان يظهر التفاوت بينهما اصلا
ومع انه يظهر التفاوت والقسم الاول باطل والا لزم كون الزايد مساويا للناقص
وهو محال وفي هذا القدر من البيان كفاية في ابطال هذا القسم الا ان الشيخ بالغ
في ابطال هذا القسم فقال كلما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه فليس باعظم
ولا ازيد فلو كان الموجود في الحد الثاني منطبقا على الماخوذ من الحد الاول
من غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ولا نقصان لكن الماخوذ من
الحد الثاني كان نقص من الماخوذ عن الحد الاول فيلزم ان يكون المساوي
للشيء انقص منه وذلك محال وما فوقه وان فضل فهو متناه والفضل
متناهي فالجملة متناهية فالمراد انه لما ثبت انه لا بد وان ينقطع الخط الناقص
فنقول انه متناه والفضلة ايضا متناهية والمتناهي مع المتناهي متناه
فيكون الكل متناهيا وهو المطلوب ولما قيل بان الامور التي لا نهاية لها في جهة
العدم فلها قوة وجود وكلما حصل منها في الوجود يكون متناهيا فاعلم ان
ظاهر هذا الكلام فيه سؤال وهو ان العدم نفي محض فكيف يقال الامور التي
لا نهاية لها في العدم والحكما اشد الناس انكارا على من يقول المعدوم شيء وظاهر
هذا الكلام انما يستقيم على هذا المذهب اما من ينكر كون المعدوم شيئا
فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه ان المراد من هذا الكلام ان صحة حدوث
الحوادث لا ينتهي الى حد لا يبقى الصحة ويحصل الامتناع فعبر الشيخ عن
هذا المعنى بهذه العبارة وبعد الوقوف على المعنى فلا مشاحة في العبارات
وهذا اخر الكلام في هذا الفصل البرهان الثاني على وجوب تناهي الابعاد
لو كان بعد غير متناه خلاء او ملاء لكان لا يمكن ان يكون حركة
مستديرة فاما اذا اخرجنا من مركزها خطا الى المحيط بحيث لو اخرج في جهة

قاطع خطاء مفروضا في البعد غير المتناهي على نقطة فانها اذا دارت زالت
تلك النقطة من غير محاذاة او المقاطعة الى المباينة اذا صارت في جهة اخرى
فيصير بعد ان كان المركز مسامتا لها مباينا من ذلك الخط غير مسامت له ثم
ثم يعود مسامتا فلا بد من اول نقطة تسامت ذلك الخط واخر نقطة
تسامت عليها لكن اي نقطة فرضناها على خط غير متناه فانا نجد خارجا
عنها نقطة اخرى يمكننا ان نصلها بالمركز فيكون القطع الحاصل اذ تلك
النقطة صارت مسامتا قبل اول ما سامته او بعد اخر ما سامت لكن الحركة
المستديرة ظاهرة الوجود فالابعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود
قال مولانا رضي الله عنه تقرير هذا الدليل ان يقال لو كان وجود
بعد غير متناهي معقولا لكان وجود خط غير متناه معقولا فلنفرض خطا
لا نهاية له ولنفرض كرة خرج من مركزها خط متناهي مواز لذلك الخط
الغير المتناهي فاذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازي مسامتا
فنقول انه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا فهذه المسامتة امر حادث ففي
الان الذي هو اول آنات حدوث المسامتة لا بد وان يصير مسامتا لنقطة
معينة لكن فرضنا ان ذلك الخط غير متناهي يمنع من ذلك فان كل نقطة
فرضناها في الخط الغير المتناهي وحكمنا بان تلك النقطة هي اول نقط
المسامتة فان فوقها نقطة اخرى وكانت المسامتة مع تلك النقطة
الفوقانية حاصلة قبل حصول المسامتة مع تلك النقطة التي فرضنا
انها اول نقط المسامتة فيلزم ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة
هي اول نقط المسامتة فانه فوقها نقطة اخرى وكانت المسامتة مع تلك
النقطة الفوقانية حاصلة قبل حصول المسامتة مع تلك النقطة التي
فرضنا انها اول نقط المسامتة فيلزم ان يحصل في الخط الغير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المسامتة وان لا يحصل ذلك وهذا جمع بين النقيضين

وهو محال فثبت ان فرضنا ان ذلك الخط غير متناه يفضي الى هذا المحال
فوجب ان يكون ذلك الفرض محالاً فان قالوا اما البرهان على ان المسامتة
مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية قلنا
برهانه مبني على مقدمتين فالمقدمة الاولى انه اذا كان الخط المتناهي
الخارج من مركز الكرة موازيا لذلك الخط الغير المتناهي فاذا استدارت
الكرة انتقل ذلك الخط من الموازاة الى المسامتة ثم لا تزال الكرة تستدير
وينتقل تلك المسامتة من نقطة الى اخرى الى ان يصير ذلك الخط قائما
على الخط الذي هو غير متناهي وذلك تمام المقدمة الثانية وهي ان اقليدس
ذكر في مصادرات المقالة الاولى ان لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم
واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن
الموازاة الى المسامتة فاذا سامت نقطة انطبق على الخط الواصل بين تلك
النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين النقطة
الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية
وبين المركز فعلمنا ان بناء هذا الكلام ليس الا على ما ذكرناه محسوسا
وذلك يدل على ان المسامتة مع النقطة الفوقانية يكون متقدما على
المسامتة مع النقطة التحتانية ولقائل ان يقول هذه الحجة ان يدل على
انه لا نهاية للابعاد اولى وبيانه ان اعظم الخطوط المستقيمة هو محور
العالم فليحصل الكرة التي ذكرتموها في غير كرة العالم وخرج من مركزها خط
موازي لذلك المحور فاذا دارت الكرة حصل ايضا بطرف هذا الخط المتناهي
مسامتا لطرف هذا المحور فيحصل هناك زاوية بسبب ميل هذا الخط عن
تلك الموازاة الى هذه المسامتة ولا شك ان تلك الزاوية قابلة للقسمة
فالخط الخارج على زاوية اضيق منها لا يكون طرفه لا محالة مسامتا لنقطة
فوق طرف محور العالم وذلك يدل على ما قلنا ثم قالوا ومما يدل على ذلك انا لو

فرضنا

لو فرضنا انفسنا واقعين على طرف العالم الجسماني فان بديهة عقلنا تحكم
حكما جزما بانا في هذه الحالة نميز بين قدامنا وخلفنا وبين يميننا ويسارنا ولا يمكننا
ان نشكك انفسنا في هذه القضية كما لا يمكننا ان نشكك انفسنا في سائر
البديهيات فلو جاز الطعن في احد الجزمين لجاز في البقية وحينئذ لا يمكن
الحكم بصحة البديهيات لاجل جزم العقل بل لا بد من تصحيحها بالدليل لكن
الدليل موقوف على البديهيات فيلزم الدور وايضا فانا لما عرضنا على عقولنا
هذه المقدمة التي ذكرناها وعرضنا ايضا على عقولنا هذه المقدمات
التي منها يتركب هذان الدليلان وجدنا هذه المقدمة اقوى عند الفطرة
الاولى وان العقل السليم الذي لم يتشوش بسبب اعتياد المجادلات والالف
بكثرة التشكيكات والشبهات ولذلك فان الذين بقوا على الفطرة الاولى
يحكمون بصحة هذه المقدمة ولا يكادون يحكمون بصحة تلك المقدمة
فعلمنا ان هذه المقدمة اوضح واقوى من تلك المقدمات واذا
كانت الابعاد متناهية فالجهات محدودة والعالم متناه وليس العالم
خارج خالي واذا لم يكن له خارج لم يكن له شيء من خارج فالباري تعالى
والروحانيون من الملائكة وجودهم عالي من المكان وعن ان يكونوا في داخل
او خارج قال المصنف رضي الله عنه لما بينا ان الابعاد متناهية امتنع
ان يحصل وراء تلك النهاية شيء من الجهات واذا ثبت هذا ثبت انه سبحانه
منزه عن الحيز والجهة لانه لو كان في الجهة لكان اما ان يكون داخل العالم
او خارجه والاول باطل بالاتفاق لانه يلزم ان يكون حالا في هذه الاجسام او محلا لها
وذلك محال والثاني باطل لانه ثبت انه لا جهة خارج العالم فامتنع حصول
شيء في حيز خارج العالم ولما بطل القسمان ثبت انه ليس في شيء من الجهات
[illegible] في بيان ان الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز وتفاريع
هذا الباب المقصود من هذا الفصل بيان ان الجهات لا تتحدد الا بالمحيط

والمركز ولقد جاء اول هذا الفصل من هذا الكتاب بعبارة معقدة فلذا ارى
الاولى ان نعبر عنها بالعبارات المفهومة التي ذكرها في ساير كتبه فنقول
الجهة شيء موجود بدليل انه مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة الحسية
وكل ما كان كذلك فهو موجود ثم نقول وهي من الموجودات الحسية
بدليل انها متعلق الاشارة الحسية ثم نقول وهي حد غير منقسم اذ لو
انقسم لكان المتحرك اذا وصل الى نصف ذلك المنقسم بقي متحركا فان
قلنا انه تحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان قلنا انه تحرك
عن الجهة فالجهة هو ذلك المقسم وما وراءه خارج عن الجهة وههنا
اخر الموضع الذي عبرنا فيه لفظ الكتاب ونفسره بقدر الامكان
كل جهة فهي نهاية وغاية فيستحيل ان تذهب الجهة في غير النهاية
اذ لا بعد غير متناه وان لم يكن لها اشارة لما كان لها وجود واذا كان لها
اشارة فهي حد ليست وراءه ذلك ولو كان حدا ما امعنت اليه الجهة لم
يحصل جهة لم يكن الجهة موجودة لشيء التفسير قال مولانا رضي الله عنه
المدعى ان الجهة حد وطرف لا يقبل القسمة والشيخ احتج على صحة هذه
القضية من وجهين الاول انه يستحيل ان تذهب الجهة الى غير النهاية
لما ثبت ان القول بوجود بعد غير متناه محال بل لا بد لكل بعد من طرف وحد
فيكون ذلك الطرف هو الجهة في الحقيقة والثاني انا انما اثبتنا الجهة
بطريقين احدهما كونها متعلق الاشارة الحسية وكونها متعلق الاشارة الحسية
يقتضي كونها حدا لا ينقسم لان ما لا نهاية لامتداده فان الحس لا يتناوله
فكون الجهة متعلق الاشارة الحسية يقتضي كونها في ذاتها طرفا لا ينقسم
وحدا لا ينقسم وهذا هو المراد من قوله واذ لو لم يكن اليها اشارة لما كان لها
وجود واذا كان اليها اشارة فهي حد ليست وراءه ذلك والطريق الثاني
من الطريقين اللذين بهما حكمنا بثبوت الجهة ان الجهة ما يكون مقصد المتحرك

بمعنى

بمعنى ان المتحرك يطلب الوصول اليه والحصول فيه ولو كانت الجهة غير متناهية
لامتنع كونها كذلك لان الوصول الى غير المتناهي والانتهاء اليه محال وهذا
هو المراد من قوله ولو كان حدا ما امعنت اليه الجهة لم يحصل لم يكن الجهة
موجودة لشيء والمعنى ان الشيء الذي امعنت اليه الجهة لو لم يحصل له حد
ونهاية لم يكن الوصول اليها مطلوبا بالحركة فلم يكن مقصدا للمتحرك فلم يكن
الجهة موجودة لشيء فهذا هو تفسير هذه الالفاظ بقدر الامكان
والعلو والسفل وما اشبه ذلك محدودة الاطراف ولا محالة
ان حلت خلاء او ملاء وسيعلم انه لا خلاء فهو اذن بملاء وما يحدد الجهة
قبل الجهة فلو كانت الجهات تتحدد باجسام كثيرة لكان السؤال باقيا
باختلاف حق الغاية يجب ان تكون الجهات متحددة بجسم واحد ليكون
غاية القرب والبعد منه محدودين فاذن الاجسام التي تحتاج الى الجهات
متحددة تحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم لها وان يكون اختلاف
جهاتها بالقرب منه او البعد عنه ليس في جانب دون جانب منه اذ لا
تختلف جوانبه بالطبع فيجب اذن ان يكون حاله في اثبات الجهة حال المركز
او محيط لكن المركز يحدد القرب ولا يحدد البعد لان المركز الواحد يصلح
مركزا للدواير مختلفة الابعاد فيجب ان يكون على سبيل المحيط فان المحيط
الواحد كما يحدد القرب منه كذلك يحدد البعد عنه وهو المركز الواحد
المعين التفسير قال مولانا رضي الله عنه لما ثبت بالدليل الذي ذكرناه
ان الجهات اطراف وحدود غير قابلة للقسمة فنقول هذه الحدود اما
ان تعرض في الخلاء لوجهين احدهما ان القول بالخلاء باطل على ما سيأتي
والثاني ان الخلاء بعد متشابه الماهية وما كان كذلك امتنع ان تعرض
فيه هذه الحدود بالطبع فثبت ان هذه الحدود انما تعرض في الملاء فنقول
ذلك اما ان يكون جسما واحدا او اجساما كثيرة والثاني باطل لان تلك

الاجسام انما يكون متباينة او متداخلة ويمتنع ان يكون متباينة لان
على هذا التقدير يكون كل واحد منهما مختصا بجانب معين عن الاخر وعلى بعد
معين من الاخر فيكون تلك الجوانب والاحياز مختصة بخواص لاجلها
استحقت حصول تلك الاجسام فيها فيكون تخصيص تلك الجهات بتلك
الخواص متقدما على حصول تلك الاجسام فيها ومحدد الجهات لا بد ان
يكون متقدما في الوجود على حصول تلك الجهات واما ان كانت تلك
الجهات الكثيرة متداخلة كان المحيط كافيا في ذلك التحديد واما المحاط
به فيقع حشوا في هذا الباب فثبت ان الجسم المحدد للجهات لا بد وان
يكون واحدا فنقول هذا الجسم اما ان يحدد الجهات على سبيل كونه
مركزا او على سبيل كونه محيطا والاول باطل لان المركز يكون القرب منه
محدودا اما البعد عنه فلا يكون محدودا لان المركز الواحد يصلح مركزا
لدوائر مختلفة الابعاد الى غير النهاية فثبت ان هذا الجسم الواحد انما
يوجب تحديد الجهات على سبيل ان يكون محيطا ثم نقول اختلاف الجهات
اما ان يحصل لاختلاف اجزاء المحيط او لا لهذا السبب والاول باطل لانا
سنقيم الدلالة بعد هذا على ان هذا المحيط يجب ان يكون متشابه الطبيعة
والماهية فيستحيل ان يكون احد اجزائه مخالفا للآخر ولما بطلت هذه
الاقسام لم يبق الا ان هذا الجسم الواحد انما اوجب تحديد هذه الجهات
بسبب ان المحيط كما يحدد القرب منه فكذلك يحدد البعد عنه لان غاية
البعد عنه هو المركز ومركز كل كرة نقطة معينة واعلم ان العيب في هذه
الجملة كون التقسيم غير منحصر في النفي والاثبات والضبط الذي
ذكرناه اقصى ما يمكن ذكره ومع ذلك فالتقسيم غير يقيني واذا عرفت
هذا الاصل فاعلم انه يتفرع عليه مسائل **المسألة الاولى** في ان الحركة المستقيمة
ممتنعة على هذا المحدد **قال الشيخ** ويجب ان يكون هذا الجسم غير مفارق

لموضعه

لموضعه والانفصال الى جسم آخر يتحدد به الجهة التي يحتاج اليها اذا عيد
الى موضعه بطبعه او بغير طبعه فاذن لا يكون لهذا الجسم مبدأ حركة مستقيمة
لا بالقسر ولا بالطبع **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه الدليل على ان الحركة
المستقيمة ممتنعة على هذا الجسم الذي هو الجسم المحدد للجهات هو ان
الحركة المستقيمة انما تحصل لو حصل هناك حيز متروك وحيز مطلوب
وهذا المعنى انما يحصل اذا كان كل واحد من الحيزين مختصا بخاصية لاجلها
كان كذلك ولا يجوز ان يكون ذلك السبب هو هذا الجسم المفارق لان تلك
الخاصية لما بقيت بعد مفارقة هذا الجسم امتنع كونها معللة بهذا الجسم
فوجب ان يكون ذلك لسبب جسم آخر فالجسم الذي فرضنا انه هو المحدد للجهات
ليس محددا للجهات هذا خلف فثبت ان هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة
لا بالقسر ولا بالطبع **المسألة الثانية** في بيان احوال الاجسام المستقيمة الحركة
بالنسبة الى هذا الجسم **قال الشيخ** و الاجسام المستقيمة الحركة فانها تحتاج
جهات فيكون جهاتها مختلفة بالقياس اليه فمنها ما ياخذ نحوه فيكون متحركا
عن الوسط الى المحيط ومنها ما ياخذ البعد عنه فيكون من نحو المحيط الى
المركز **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه الاجسام المستقيمة الحركة
قسمان منها ما يتوجه عن المركز الى المحيط وهي الاجسام الخفيفة الصاعدة
ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز وهي الاجسام الثقيلة الهابطة **المسألة
الثالثة** في بيان ان هذا المحدد يجب ان يكون بسيطا **قال الشيخ** ولا يجوز ان
يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منها فانها تكون حينئذ قابلة
للحركة المستقيمة فيكون حينئذ محتاجة الى جهات تكون محصلة فيكون
الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه هذا خلف **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطباع
لكان حال التركيب عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا الى الاستقامة ولكان

خال الخلاء لان تلك الاجزاء في تفرقها يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة وكنا
بينا في المسائل المتقدمة ان الحركة المستقيمة ممتنعة عليها وللقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال ان تلك الاجزاء وان كان كل واحد منها مخالفا للاخر في ماهيته
وحقيقته الا ان كل واحد منها يقتضي لذاته ان يكون متصلا بالاخر اتصالا لا
يقبل الافتراق وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة عليها
وعند هذا فالاولى ان يقول في هذا الباب على وجه آخر وهو ان يقال لو كان
جرم الفلك مركبا لانتهى تحليل ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها في
نفسه بسيطا ولو كان كذلك لكان شكل كل واحد من تلك الاجزاء الكرة ولو
كان كذلك لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء لكن الخلاء محال فكان القول بتركيب
الفلك محالا فان قالوا هذا السؤال وارد ايضا على القول بان الفلك بسيط
لان الاجزاء المفترضة فيه يكون كل واحد منها بسيطا فوجب ان يكون شكل
كل واحد منها هو الكرة وحينئذ يعود المحذور المذكور فنقول هذا غير وارد
علينا لان الفلك اذا كان بسيطا كان جسما واحدا في ذاته كما هو عند الخصم
بناء على القول بان الجسم غير مركب من الاجزاء التي لا تتجزى واذا كان الامر كذلك
فحينئذ يقتضي طباع ذلك الجسم الواحد ان يكون شكله هو الكرة ثم بعد حصول
الشكل الكري للمجموع يمتنع من حصوله لكل واحد من تلك الاجزاء المفترضة
بعد ذلك فهذا له عن عائق ومانع وبسبب ان حصول الجزء متاخر عن حصول
الكل بالرتبة وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من اجسام مختلفة الطباع
لان على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة فلا
يمكن تقرير العذر المذكور فيه فظهر الفرق بين البابين واعلم ان هذا الفرق
مبني على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه وان التفرق اعدام له
للاثنينية لا انه عبارة عن تبعيد المتجاورين وهذا مبني على مسالة الجزء
الذي لا يتجزى لان هذا القول باطل فكان هذا الفرق المبني عليه ايضا باطلا

واعلم

واعلم ان ظاهر كلام المنجمين يدل على ان الفلك مركب من اجزاء مختلفة الطباع
وذلك لان عندهم طبايع البروج مختلفة بدليل ان الكوكب في بعضها على خلاف
ما في الاخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وللقائل ايضا ان
يجيب فيقول لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير محسوسة تكون مركوزة في ذلك
البرج فيختلف اثار هذه الكواكب المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب
الصغيرة فهذا محتمل ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ولا يجوز ان
يكون هذا الجسم مولفا من اجسام اقدم منه فهذا هو الدعوى واما قوله
فانها تكون حينئذ قابلة للحركة المستقيمة فهذا هو الدليل الذي ذكرناه وهو
انها لو كانت مركبة لكانت قابلة للحركة المستقيمة ثم ههنا بحث وهو ان
قوله ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مولفا من اجسام اقدم منه ان كان المراد
بهذا التقدم التقدم الزماني فالحركة المستقيمة لازمة لان هذا التقدم
الزماني انما يحصل لو كانت تلك الاجزاء غير مركبة ثم انها تركبت على الشكل
الفلكي ولو كان الامر كذلك لكان القول بالحركة المستقيمة لازما لا محالة
اما اذا كان المراد بهذا التقدم هو التقدم بالطبع والرتبة وهو ان تلك الاجزاء
مختلفة في الماهية الا انها لماهياتها تقتضي ان يكون البعض ملتصقا بالبعض
على الوجه الذي يحصل من مجموعها شكل الفلك فعلى هذا التقدير لا يكون
القول بالحركة المستقيمة لازما على ما قررناه واما قوله بعد هذا فيكون
حينئذ محتاجة الى جهات يكون محصلة فيكون الجهات موجودة دون
وجود هذا الجسم وقبل تركيبه هذا خلف واعلم ان هذا مكرر لان المقصود
من هذا بيان ان الموجب للحركة المستقيمة عليها كانت الجهة متحددة لا
بهذا الجسم بل بجسم آخر وهذا عين ما ذكره في المسالة الاولى فيكون ذكره
تكريرا من غير فائدة **الفصل الخامس** في احكام الاجسام البسيطة والمركبة
واعلم ان كل جسم اما بسيط اي غير مركب من اجسام مختلفة الطباع



رضي الله عنه المقصود من عقد هذا الفصل الشروع في خواص الاجسام البسيطة
وقبل الخوض فيها يجب شرح الجسم البسيط فنقول الجسم اما ان يكون
حقيقته انما يتولد من اجتماع اجسام يكون كل واحد منها مخالفا للآخر في صفته
وطبيعته واما ان لا يكون كذلك فالاول هو المركب والثاني هو البسيط اذا
عرفت هذا فلنشرع الآن في ذكر خواص الاجسام البسيطة المسألة الاولى
في بيان ان لكل جسم بسيط حيزا طبيعيا التفسير كل جسم بسيط فانه لو ترك
وطباعه غير مقسور لاختص به بحيز فاما ان يكون غير طبيعي او عن غيره لكنا قلنا
ليس عن غيره فهو عن طبعه التفسير قال رضي الله عنه كل جسم بسيط فانا
اذا فرضناه خاليا عن كل ما يصح كونه خاليا عنه فانه لا بد له من حيز معين وجهة
معينة فلا بد له من سبب وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة او غيرها
والثاني باطل لانا في هذا الفرض قد ازلنا كل العوارض المفارقة فتعين ان يكون
السبب هو الاول وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان ذلك الجسم اختص بالحصول في ذلك
الحيز المعين فكذلك اختص بالطبيعة التي توجب حصوله في ذلك الحيز فان وجب
تعليل الحصول في الحيز المعين بالطبيعة وجب تعليل الاختصاص بتلك
الطبيعة بطبيعة اخرى ولزم التسلسل فان قلتم الاحوال السابقة على حصول
هذه الطبيعة هي التي اعدت هذا الجسم في هذا الحيز هي التي اعدت هذا الجسم
لان يحصل في هذا الحيز المعين وايضا فالقطرة المعينة من الماء مختصة بحيز
معين من اجزاء كلية حيز الماء وما ذاك الا لان الاحوال السابقة اعدت تلك
القطرة للحصول في ذلك الحيز المعين من اجزاء كلية حيز الماء فلم لا يجوز مثله
في كلية الماء ان يكون كذلك والذي يحقق هذا ان جماعة من الحكماء قالوا الفلك
لما استدار على ما جوفه عرض لما قرب منه انه من اجزاء كلية حيز الماء فلم لا يجوز
مثله في كلية الماء ان يكون كذا ان صار حارا بسبب قوة حركة الفلك وعرض
لما بعد منه ان صار باردا وعلى هذا التقدير فاختلاف طبائع هذه الاجرام

قال الشيخ

معلل

معلل باختلاف امكنتها وعند الشيخ اختلاف امكنتها معلل باختلاف طبائعها
فما لم يبطل بالدليل قول هؤلاء لم يصح ما ذكره الشيخ قال الشيخ وكذلك في كيفه
وشكله وكميته التفسير قال رضي الله عنه انه لما بين بالدليل الذي ذكر ان لكل
جسم فلا بد له من حيز طبيعي بين ان ذلك الدليل يوجب بعينه ان يكون لكل جسم
مقدارا طبيعيا وشكلا طبيعيا وكيفية طبيعية الا انا نقول السؤال على
الشكل بما ذكرناه قال الشيخ وقد يقسر في الكيف والكم والشكل اما في الكيف
فكالماء يسخن واما في الكم فكالماء يتخلخل واما في الشكل فكالموم يكعب وقد يفعل
مثل ذلك في الوضع كالغصن يجر الى غير وضعه التفسير قال رضي الله عنه لما
بين انه لا بد لكل جسم من اين طبيعي وكيف طبيعي وشكل طبيعي وكم طبيعي
ووضع طبيعي بين ان هذه الاحوال قد يغيرها القسر وذكر امثلتها وهو كلام
ظاهر المسألة الثانية في بيان ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة قال
الشيخ كل شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة فلا شيء مما ليس بكرة
اجزاؤه متشاكلة فكل شكل طبيعي لجسم بسيط هو الكرة التفسير قال رضي
الله عنه لما بين فيما مضى ان كل جسم بسيط فلا بد له من شكل طبيعي بين
ههنا ان ذلك الشكل الطبيعي هو الكرة وتقريره ان كل شكل يقتضيه طبيعة
بسيطة فاجزاؤه متشاكلة ولا شيء مما ليس بكرة اجزاؤه متشاكلة ينتج من الضرب
الاول من الشكل الثاني انه لا شيء من الشكل الذي يقتضيه طبيعة بسيطة ليس
بكرة وسلب السلب ايجاب فيلزم ان يكون كل شكل طبيعي لجسم بسيط فهو كرة
وللقائل ان يقول قولكم كل شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة
منقوض بصور كثيرة النقض الاول ان الشكل الكري مقتضى الطبيعة البسيطة
ثم ان الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب ومقعرها يخالف محدبها في امور احدها
في المساحة فان مساحة محدب كل كرة اعظم من مساحة مقعرها والثاني ان
محدب كل كرة موصوف بالتحدب ومقعرها موصوف بالتقعر وذلك امران مختلفان

متضادان والثالث ان كل فلك فانه ما من نقطة فيه الا ويحاذي بها شيئا آخر على
سبيل الوجوب وهذه احوال مختلفة الشبهة الثانية ان كل فلك فهو جرم بسيط
واحد ثم ان جرم الكوكب مركوز في بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض
فطبيعة ذلك الفلك واحدة وقد اختلفت الآثار الشبهة الثالثة اذا انفصل
الفلك الخارج المركز عن كلية فلك بقي منهما متممان احدهما من داخل والآخر من
خارج وكل متمم فانه يكون مختلف الثخن لا محالة فهاهنا الطبيعة واحدة وقد
اختلفت الآثار الشبهة الرابعة المادة التي عنها يتولد بدن الحيوان اما ان تكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها وجب ان
يفيدها لو استمر بقاؤها فوجب ان يكون شكل الحيوان هو الكرة هذا خلف وان
كان تلك المادة مركبة فالمركب مركب عن البسائط وكل واحد من تلك
البسائط يجب ان يكون كرة فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضموم بعضها الى بعض
هذا خلف الشبهة الخامسة ان كل واحد من الاجزاء المفروضة في كلية جرم الفلك
بسيطة فيلزم ان يكون شكل كل واحد منها كرة وذلك يمنع كون الفلك كرة
وعند هذا ان الجزء انما يحصل بعد حصول الكل فكونه كذلك يمنع من كونه
كرة ضعيف لانه بناء على ان الجسم البسيط شيء واحد في نفسه فان التفريق
احدثت تلك الاجزاء وهذا عندنا باطل بل التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين
وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل السؤال الثاني نقول لو كان
شكل البسيط هو الكرة لوجب ان يكون شكل المركب ايضا هو الكرة لان المركب
لا معنى له الا البسائط المجتمعة فاذا كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا
الشكل لم يكن شيء منها مانعا للآخر عن هذا التأثير اذ لم يكن معاندا عليه
وحينئذ يلزم الكلام المذكور فان قالوا السبب في كون هذه المركبات خالية
عن هذا الشكل ان اليابس يحفظ الشكل فاذا انفصل عن الكرة اليابسة قطعة
بقيت تلك القطعة بعد انفصالها على ذلك الشكل وشكل قطعة الكرة

لا يكون كرة فلهذا السبب بقيت هذه المركبات عاجزة عن هذا الشكل فنقول
فعلى ما ذكرتم طبيعة تلك القطعة من الارض موجبة لليبس وموجبة للشكل
الكري وذلك اليبس مانع عن هذا الشكل فيلزم كون الطبيعة الواحدة موجبة
لامرين متضادين متعاندين دفعة واحدة وذلك محال المسألة الرابعة في بيان
ان العالم واحد قال الشيخ بسائط العالم يحتوي بعضها على بعض متادية الى
حصول كرة واحدة التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان القوم يحتجون
على ان العالم الجسماني واحد بوجهين الحجة الاولى انه لما بينا ان البسائط
كرات وجب ان يكون بعضها محيطا بالبعض على وجه يحصل من مجموعها كرة
واحدة لانها لو كانت متباينة لزم وقوع الخلاء وذلك محال وللقائل ان يقول
لنا لا نسلم ان الخلاء محال ثم ان سلمناه فلم لا يجوز ان يقال هذه الافلاك التسعة
مع ما فيها من العناصر يكون مركوزة في ثخن فلك آخر كما ان الكواكب التدويرية مركوزة
في ثخن الفلك الحامل ويكون في ثخن ذلك الفلك العظيم من الكرات كل واحدة
منها مثل هذا الفلك الذي سميناه بالفلك الاعظم بل نقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك الفلك الكبير يكون ايضا مركوزا في ثخن فلك آخر وعند هذا ظهر ان
الحق ليس الا قوله سبحانه وتعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال الشيخ الجزء
من الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان الجزء الآخر لكن يجب ان يتصل الجهات
طبيعة واحدة بسيطة لكلها الشيء الذي يكون حيز كلها الاجمعي واحدة ومكانا
الا مكانا واحدا مشتركا يكون امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان فيجب
اذا ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شأن جملة المكانين ان
يصير مكانا للجملة فاذا المكان للعالم واحد فاذن لا مركز للثقلين في عالمين فاذن
اجزاء العالم الكل في احياز من نوع جملة العالم واحد متناهي التفسير قال
مولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على ان العالم واحد وتقريره ان الاجسام
متساوية في الطبيعة والماهية والمتساوي في الطبيعة والماهية يجب ان يكون

مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة اذ لو لم يكن كذلك لكانت متباينة
بالطبع فحينئذ يلزم ان يكون الاشياء المتساوية في تمام الماهية والطبيعة يكون
مختلفة في الآثار واللوازم وذلك محال اذ ثبت ان الاشياء المتساوية في تمام
الماهية يمتنع ان يكون متباينة بالطبع والثاني محال والا لزم ان يكون ذلك
القسر دائما وانه محال فثبت انه يمتنع حصول الارضين في عالمين وحصول نارين
فثبت ان العالم واحد وللقائل ان يقول لهم تقولون الصورة الارضية
امر مغاير للبرد واليبس والكثافة وانه معنى حال في المادة يوجب هذه الاحوال
الثلثة لولا العائق وايضا فمذهبكم ومذهب كل عاقل ان الاشياء المختلفة
في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز وجود
ارضين في عالمين بحيث يكون الصورة المقومة لكل واحد منهما مخالفة بالماهية
للصورة المقومة للاخرى وان كانتا مشتركين في البرد واليبس والكثافة واذا
كان الامر كذلك لم يلزم من كون احد الارضين في هذا العالم وكون الارض الثانية
في العالم الآخر بالطبع اختلاف المتماثلات في اللوازم ثم نقول لم لا يجوز ان يكون
حصول كل واحدة من الارضين في عالم آخر يكون بالقسر وقوله القسر لا يدوم
باطل لان الافلاك الثمنية متحركة بطباعها من المغرب الى المشرق ثم ان الفلك
الاعظم يحركها على سبيل القسر من المغرب الى المشرق فهذا تمام الكلام في هذا
الباب ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الجزئي من الجسم الطبيعي مكانه
بالعدد غير مكان الجزئي الآخر ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة
بسيطة لكل منها استحال ان يكون تحركها الا الى جهة واحدة ومكانها الا
مكانا واحدا مشتركا يكون امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان واعلم
ان الذي نعنيه انه لما كانت الارض جسما مخصوصا له طبيعة مخصوصة
فهذه القطعة من الارض وتلك القطعة الاخرى وان كان مكان كل واحد
منها مغايرا لمكان الاخرى الا انه يجب ان يكون تلك الاجزاء مجتمعة اجتماعا

يحصل من مجموعها كرة واحدة اذ لو لم يكن كذلك لكانت متباينة بالطبع فحينئذ
يلزم ان يكون الاشياء المتساوية في تمام الماهية والطبيعة يكون مختلفة
في الآثار واللوازم وذلك محال اذا ثبت هذا ظهر انه لو حصل ارضان في عالمين
فحصولهما في ذينك العالمين اما ان يكون بالطبع او بالقسر والاول محال اذا
ثبت هذا ظهر انه لو حصل ارضان في عالمين فحصولهما لما ثبت ان الاشياء
المتساوية في تمام الماهية يمتنع ان يكون متباينة بالطبع والثاني محال والا
لزم ان يكون ذلك القسر دائما وانه محال فثبت انه يمتنع حصول الارضين في
عالمين وحصول نارين فثبت ان العالم واحد وللقائل ان يقول لهم
تقولون الصورة الارضية امر مغاير للبرد واليبس والكثافة وانه معنى حال
في المادة يوجب هذه الاحوال الثلثة لولا العائق وايضا فمذهبكم ومذهب
كل عاقل ان الاشياء المختلفة في الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم اذا ثبت
هذا فنقول لم لا يجوز وجود ارضين في عالمين بحيث يكون الصورة المقومة
لكل واحد منهما مخالفة بالماهية للصورة المقومة للاخرى وان كانتا مشتركين
في البرد واليبس والكثافة واذا كان الامر كذلك لم يلزم من كون احد الارضين
في هذا العالم وكون الارض الثانية في العالم الآخر بالطبع واختلاف المتماثلات
في اللوازم ثم نقول لم لا يجوز ان يكون حصول كل واحدة من الارضين في عالم
آخر يكون بالقسر وقوله القسر لا يدوم باطل لان الافلاك الثمنية متحركة
بطباعها من المغرب الى المشرق ثم ان الفلك الاعظم يحركها على سبيل القسر
من المشرق الى المغرب فهذا تمام الكلام في هذا الباب ولنرجع الى تفسير
الفاظ الكتاب اما قوله الجزئي من الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان الجزئي
الآخر ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة لكل منها استحال
ان يكون تحركها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا يكون
امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان واعلم ان الذي نعنيه انه لما كا

الارض حيّزا مخصوصا لأنه طبيعة مخصوصة فهذه القطعة من الارض و
تلك القطعة الاخرى وان كان مكان كل واحد منهما مغاير المكان الاخرى الا انه
بحيث لو يكون تلك الاجزاء مجتمعة اجتماعا لكان يكون مكان كل واحد من تلك
الاجزاء اجزاء لمكان الكل اذ لو لم يكن كذلك لكانت الاشياء المتساوية في
تمام الماهية مختلفة في اللوازم وهي الامكنة المتباينة والاحياز المختلفة
واعلم ان قوله ولكن بحيث اذا انفصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة لكل
ما استحال ان يكون تحركها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا
مشتركا يكون امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان واعلم ان جملة
هذا الكلام قضية واحدة متصلة ومقدمها هو قوله اذا انفصلت الجزئيات
طبيعة واحدة بسيطة وتاليها قوله يكون امكنة كل واحد منها كالجزء من
ذلك المكان وحاصله يرجع الى ما ذكرنا ان مكان الجزء يجب ان يكون جزء امكان
الكل واما قوله لكل ما استحال ان يكون تحركها الا الى جهة واحدة ومكانها
الا مكانا واحدا مشتركا فهذا حشو وقع فيما بين مقدم المتصلة وتاليها
والغرض منه ذكر مثال الكون الطبيعة واحدة وهو كل اشياء يستحيل ان
يكون تحركها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا واما قوله فيجب
اذن ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شانه جملة المكانين
ان يصيرهما مكانا بالجملة فاعلم ان هذا هو الكلام الاول لان قوله يجب ان لا
يكون تلك الامكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الجملة سلب السلب
وسلب السلب اثبات فيكون معناه ان امكنة تلك الاجزاء يجب ان يكون
بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل فيكون هذا الكلام عين ما سبق و
العجب من الشيخ في كثرة اقدامه على التكرير في مثل هذا الكتاب الصغير واما
بيان انه يمتنع حصول الارضين في عالمين على سبيل القسر فلم يتعرض له فكأنه
كره الكلام في احد القسمين واهمل القسم الاخر وهذا عجيب ولنا قوله

فاذن لا مركز كمقابلين في عالمين فهذا هو التصريح بالمطلوب وهو ظاهر البحث
السادس في نفي الخلاء ونفي الملاء خارج العالم قال الشيخ وليس خارجا عنه
خلاء ولا ملاء فانه لو كان الامر الملاء موجودا لكان ايضا متناهيا ولو كان
الخلاء موجودا لكان فيه ابعاد في كل جهة فكان يحتمل الفصل في جهات
كالجسم فحينئذ اما ان يكون لابعاد الجسم مداخلة لابعاده واما ان لا يكون فان
لم يداخلها كان ممانعا فكان ملاء فهذا خلف وان داخلها دخل بعد في بعد
فحصل من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما وهذا خلف الشرح
قال مولانا رضي الله عنه المطلوب انه ليس خارج العالم ملاء ولا خلاء اما نفي
الملاء فقد احتج عليه بان ذلك الملاء لو كان موجودا لكان متناهيا بناء
على ما سبق ذكره من الدلالة الدالة على تناهي الابعاد ولقائل ان يقول ان تلك
الدلالة دلت على تناهي الابعاد سواء كانت تلك الابعاد في ملاء او في خلاء فلم
اكتفيت في نفي الملاء خارج العالم بتلك الدلالة فاكتف ايضا في نفي الخلاء خارج
العالم على ذلك الدليل واعول في نفي الخلاء مع ذلك الدليل على دليل اخرى
واما نفي الخلاء خارج العالم فاعلم ان الدليل المذكور فيه لا يختص بنفي الخلاء
خارج العالم بل يدل على نفي الخلاء مطلقا وتقريره انه لو حصل الخلاء لكان
ذلك الخلاء موجودا له مقدار وابعاد ممتدة في جميع الجهات وهذا
محال فالقول بحصول الخلاء خارج العالم محال اما المقدمة الاولى وهي قولنا
لو حصل هذا الخلاء لكان موجودا له مقدار وامتداد في الجهات فيدل
على صحتها وجوه الاول انا نعلم بالبديهة ان الخلاء الذي يكون مقداره ذراع
نصف الخلاء الذي يكون مقداره ذراعين وثلث ما يكون مقداره ثلثة اذرع
وكل ما له نصف وثلث وربع يكون ممسوحا مقداره وان لا يكون عدما صرفا
فانه من المعلوم بالبديهة ان العدم المحض لا يكون موصوفا بالنصف والثلث
والربع فلا يكون موصوفا بالاقل والاكثر والزائد والناقص والمساحة والتقدير

والثاني ان الخلاء يمكن الاشارة الحسية اليه فيقال الخلاء من هاهنا الى هناك
طوله كذا وكذا وما كان متعلق الاشارة الحسية امتنع ان يكون نفيا محضا
وعدما صرفا وايضا قولنا من هاهنا الى هناك اشارة الى المقدار والطول
وهنا حكم عليه بكونه موجودا له مقدار وامتداد والثالث ان الخلاء قد يحكم
عليه بكونه حصل الجسم فيه ثم لما اخرج الجسم عنه وانتقل الى خلاء آخر
فالخلاء محكوم عليه بكونه مقرا للجسم وبان الجسم حصل فيه تارة وانتقل
عنه الى غيره اخرى وكل ذلك لا يعقل في العدم المحض والنفي الصرف فان
حصول الجسم في العدم المحض وانتقاله من عدم آخر غير معقول الرابع هو
انا اذا قلنا الخلاء الذي من هاهنا الى هناك فقوله هاهنا وهناك فصل مشترك
بينه وبين الخلاء الذي يكون خارجا عنه كما انا اذا قلنا هذا السطح من هاهنا
الى هناك فان قوله هاهنا وهناك اشارة الى فصل مشترك بين هذا السطح و
بين السطح الخارج عنه المتصل به وكما ان ايقاع الفصل المشترك في السطح يدل
قطعا على كون ذلك السطح امرا موجودا فكذلك ايقاع الفصل المشترك
في الخلاء وجب ان يدل قطعا على كون الخلاء موجودا له مقدار وامتداد
في الجهات فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية انه لو حصل الخلاء خارج العالم
لكان ذلك الخلاء موجودا له مقدار وامتداد في الجهات اذا عرفت فنقول
قوله لو كان الخلاء موجودا لكان له ابعاد في كل جهة اشارة الى ما ذكرناه وقررناه
بهذا الدليل وقوله وكان يحتمل الفصل في جهات اشارة الى ما ذكرناه في الوجه
الرابع واما المقدمة الثانية وهي قولنا الخلاء لا يمكن ان يكون موجودا له مقدار
وامتداد في الجهات فالذي يدل عليه انه لو حصل هذا الخلاء لكان اما ان يمتنع
ان يدخل فيه الجسم او يمكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده اما قلنا
ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال لانه لو كان كذلك لكان ذلك الخلاء
مانعا من نفوذ الجسم فيه والمقدار الذي يمنع من نفوذ جسم آخر فيه يكون

ملاء

ملاء فيلزم ان يكون الخلاء ملاء وهذا خلف واما قلنا ان القول بامكان دخول
الجسم فيه محال ايضا لانه بتقدير حصول هذا الدخول لكان اما ان يكون
البعدان باقيان او يكونا معدومين او يكون بعد المتمكن باقيا ولا يكون بعد
المكان باقيا او يكون بالعكس منه وهو ان يكون بعد المكان باقيا ولا يكون
بعد المتمكن باقيا والقسم الاول باطل لان بتقدير نفوذ بعد الجسم في بعد
الخلاء يحصل من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل احدهما او ذلك محال والقسم
الثاني ايضا محال لانه يقتضي ان لا يكون باقيا لا المتمكن والقسم الثالث ايضا
محال لانه يقتضي ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان معدوم والقسم
الرابع ايضا محال لانه يقتضي ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان موجود
وهو محال ولما ثبت بالدليل ان بتقدير نفوذ بعد الجسم في بعد الخلاء لا بد
وان يكون الحال على احد الاقسام الاربعة وثبت انها باسرها باطلة ثبت ان
القول بنفوذ بعد في بعد محال واعلم ان الشيخ ابطل القسم الاول واهمل ذكر
الاقسام الثلثة الاخيرة لظهور فسادها وقلنا بل انه يقول لا ندعي ان نفوذ بعد
في بعد محال لينفي بديهة العقل وندعي انه لا بد في بيان امتناعه من الدليل فانه
ادعى انه معلوم الامتناع في بديهة العقل فاكتفى بهذا الدعوى وترك
الاستدلال وايضا فالقائلون بالبعد يدعون البديهة في صحة ذلك فانهم
يقولون نعلم بالبديهة ان طرفي الطاس بعد مخصوص ومقدار معين وانه
هو الذي يشغله جرم الماء فيه فاذا اخرج الماء منه وانتقل الهواء اليه فانه
ينفذ بعد الهواء في ذلك البعد المتحد بين طرفي الطاس فهو لا يدعون البديهة
في صحة ذلك فليس ادعاؤكم ان امتناعه معلوم في بديهة العقل اولى من
ادعائهم انه معلوم الصحة في بديهة العقل واما ان ادعيتم الاستدلال
فنقول ما ذكرتموه لا يصح دليلا على ذلك فان المعقول من نفوذ احد البعدين
في الآخر هو انه لا يبقى واحد منهما متباينا عن الآخر ولا يكون مجموعهما ازيد مقدارا

من الواحد ولا اقل من ان يكون كلية احدهما نافذة في كلية الاخرى فاذا كان المراد من
نفوذ بعد في بعد ليس الا هذا فهو ان لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار
الواحد ثم انكر هو صحة ذلك باطل كان هذا اعادة للدعوى من غير الدليل
والحاصل ان نفوذ البعد في البعد يقتضي زيادة العدد ولكنه لا يقتضي زيادة
المقدار فلا لما كان النفوذ حاصلا فان المعتبر ان نفوذ البعد في البعد
لا بد وان يحصل زيادة العدد فهذا مسلم ولكن لا نضرنا وان ادعى انه لا بد
وان يحصل زيادة في المقدار فهذا باطل فان معنى النفوذ هو ان لا يبقى شيء من
احدهما مباينا لشيء من هذا الاخر وعند هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة في
المقدار فثبت ان هذه الحجة ضعيفة ولنا عليه اسولة اخرى ذكرناها في الكتاب
الكبير [الشرح] والاجسام المحسوسة يمتنع عليها التداخل من حيث لا
يصح ان يحكم عليها التداخل وهي الابعاد فانها لا تحل الا في الابعاد يمتنع عن
التداخل لا لانها بيض حارة او غير ذلك فالابعاد لذاتها لا تتداخل [التنبيه]
قال هذا هو الحجة الثانية على امتناع تداخل الابعاد وتقريرها ان بديهة العقل
حاكمة ان هذه الاجسام الكثيفة ممانعة عن التداخل ثم قال الشيخ علة هذا
الامتناع هي انها ابعاد لا انها بيض وحارة او غير ذلك وهذا الكلام في غاية
الركاكة فان حاصل هذا الكلام ان الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية لا امر
مغاير للبعدية وهذا ادعاء نفس محل النزاع فان الخصم يقول علة ما هي ان المانع
منه امر سوى نفس البعدية وتمام تقرير هذا السؤال هو ان العلم بان المانع هو
نفس البعدية لا غير اما ان يكون علما بديهيا او استدلاليا فان كان بديهيا كان العلم
بامتناع نفوذ بعد في بعد بكون بديهيا فكان هذا ادعاء البديهة في محل
النزاع وان كان استدلاليا فلا بد فيه من الدليل وهو لم يذكر شيئا البتة وايضا
فلقائل ان يقول لا نسلم ان الجسم كلما كان اشد كثافة كان النفوذ فيه اصعب
وكلما كان اقل كثافة كان النفوذ فيه اسهل والخلاء هو المقدار الخالي عن جميع جهاتها

الكافة

الكافة بالكلية فلم لا يجوز ان يقال المانع من هذا النفوذ هو الكثافة ثم الحجم
الكافة البتة في الخلاء لا جرم يمتنع نفوذ غيره فيه وبالجملة فنحن في مقام المنع
فيكفينا مجرد المطالبة وعليهم اقامة البرهان القاطع على ان هذا الامتناع لاجل
لاجل انها ابعاد وهم لم يذكروا فيه شيئا اصلا لا من الحجة والبرهان
[الشرح] بل يجب ان يكون مجموع بعدين اعظم من الواحد كمجموع واحدين
اكثر من واحد وعددين اكثر من عدد ونقطتين اكثر من نقطة لا اكثر من
نقطة لان النقطة لا حصة لها في الكبر بل في العدد والبعد له حصة في الكبر
كالعدد له حصة في الكثرة [التنبيه] قال مولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة
الثالثة على امتناع تداخل الابعاد وتقريرها ان مجموع البعدين يجب ان يكون
اعظم من الواحد قياسا على ان مجموع واحدين اكثر من واحد وعددين اكثر من
عدد ولقائل ان يقول انكم بينتم في علم المنطق ان التمثيل باطل فانه لا يلزم من
ثبوت حكم في موضع ثبوت مثله في موضع آخر هذا اذا ذكر بين الصورتين
معنى جامع واما هاهنا فانتم رفضتم احدى الصورتين على الاخرى ولم تذكروا
جامعا خاليا فكان هذا القياس اضعف بكثير من اقيسة الفقهاء واقيسة
النحويين فكيف يجوز الالتفات اليه والذي يحقق هذا وهو انا نعلم ببديهة
العقل ان مجموع الواحدين ازيد من الواحد وحده فهل نعلم ببديهة العقل
ان مجموع البعدين اللذين تداخل احدهما في الآخر يكون ازيد مقدارا من البعد الواحد
ومعلوم ان ذلك باطل فان بديهة العقل حاكمة بان تقدير النفوذ يمنع حصول
الزيادة الا اذا قيل ان العقل ابطل النفوذ فمعلوم الامتناع في بديهة العقل فيلزم
يكون هذا رجوعا الى ادعاء البديهة في محل الدعوى ومعلوم انه باطل واما
قوله ومجموع نقطتين اكثر من نقطة ليس اكبر من نقطة لان النقطة لا
حصة لها في الكبر بل في العدد والبعد له حصة في الكبر كالعدد له حصة في
الكثرة فاعلم ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال انا اذا فرضنا

ان خطاه ما اتحد خطا واحدا بطرفيه فطرفا الخطين قد صارا واحدا في الوضع و
الاشارة وذلك يقتضي تداخل تينك النقطتين بالاسر فاذا جوزتم تداخل
النقطتين فلم لا يجوز تداخل البعدين فاجاب عنه بان النقطة ليس لها
مقدار فلا يلزم من اجتماعهما حصول الزيادة في المقدار واما البعد فله مقدار
فيلزم من اجتماعهما حصول الزيادة في المقدار وللقائل ان يقول هذا الجواب
ضعيف وبيانه من وجهين الاول ان اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة في
المقدار اذا لم يكن كلية احدهما نافذة في كلية الآخر اما اذا حصل النفوذ بالكلية
فهناك يمتنع حصول الزيادة في المقدار فثبت ان ادعاءه انه يلزم من اجتماع
البعدين حصول الزيادة في المقدار انما يصح لو ثبت ان نفوذ بعد في بعد محال
فان كانت هذه المقدمة بديهية فاتركوا هذه التطويلات وان كانت برهانية
فاشتغلوا بتقرير امتناعها بقولكم ان عند اجتماع البعدين يوجب الزيادة في
المقدار ونحن بينا ان هذا انما يصح لو ثبت امتناع النفوذ على الابعاد فيلزم
توقف الدليل على المدلول والمدلول على الدليل وهو باطل الوجه الثاني وهو
انه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين فكذلك يعقل تماس السطحين بخطين
وتماس الجسمين بسطحين وعند حصول هذا التماس يلزم تداخل الخطين
وتداخل السطحين مع ان مقدار الخطين ليس ازيد من مقدار الخط الواحد
ومقدار السطحين ليس ازيد من مقدار السطح الواحد فاذا جاز ذلك فلم لا
يجوز مثله في هذا الموضع فان قالوا الخطان اذا تداخلا فانما تداخلا في
جانب العرض والخط لا مقدار له في جهة العرض والسطحان اذا تداخلا
فانما تداخلا في جانب العرض والخط لا في جانب العمق والسطح لا مقدار له
في جانب العمق فثبت ان الاشياء التي ينفذ بعضها في بعض فانه ليس لها
مقدار البتة من الاعتبار الذي حكمنا عليها بالتداخل بخلاف مسالتنا
هذه فان الابعاد لو تداخلت لكان لها مقدار لو تداخلت لكان لها من حيث

انها

انها صارت متداخلة فوجب ان يحصل الازدياد في المقدار فنقول فحينئذ يعود
البحث الاول وهو ان الازدياد في المقدار انما يحصل لو امتنع النفوذ بالكلية و
امتناع النفوذ بالكلية على وجود الازدياد في المقدار فيلزم الدور
وهو باطل قال الشيخ ولو كان خلاء موجود الما كان يختص فيه الجسم المحيط
الابعد بمعين والاجسام التي في الاحاطة انما يتعين جهاتها بجهة هذا
المحيط فيجب ان يكون لهذا المحيط جهة اذ الذات ليس لها جهة بل بحسب آخر
التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان هذا هو الحجة الثانية على نفي الخلا
وتقريرها ان يقال لو حصل الخلا خارج العالم لكان ذلك الخلا متساوية الاجزاء
في تمام الماهية ولوازمها ولو كان كذلك لكان حصول العالم في بعض اجزاء ذلك
الخلاء مع جواز حصوله في سائر اجزاء ذلك الخلا ترجيحا لاحد طرفي الممكن
من غير مرجح وهو محال فنفتقر في تقرير هذه الحجة الى مقدمات المقدمة
الاولى انه لو حصل الخلا لكان ذلك الخلا غير متناهي وللقائل ان يقول لم
قلتم انه ليس خارج العالم لا خلا ولا ملا فلم لا يجوز ان يقال الخلا الموجود مقدار
متناهي وهو المقدار الذي يحصل فيه جسم العالم واما الخارج عنه فلا خلا
ولا ملا وعند هذا لا يمكنكم ان تقولوا لم حصل العالم في هذا الجزء من الخلا
دون سائر الاجزاء المقدمة الثانية انا نقول الخلا لا نهاية له لكن لم قلتم
ان ذلك الخلا متشابه الاجزاء وهذه المقدمة لا بد عليها من دليل وحجة
وذلك لان الخلا موجود يمكن فرض الابعاد الثلثة فيه فيحصل هناك امور
ثلثة احدها الابعاد المفروضة في ذلك الخلا وثانيها كون الخلا قابلا لتلك
الابعاد وثالثها ذات الخلا وهو الامر الذي عرضت له قابلية هذه الابعاد
واما الابعاد المفروضة في الخلا فهي اعراض موجودة في ذات الخلا واما قابلية
ذات الخلا لتلك الابعاد فهي ايضا امور عارضة لتلك الذات لان قابلية
الشيء للشيء نسبة بين ذات القابل وذات المقبول والنسبة بين الشيئين

مغايرة لها ومتأخرة عنها فثبت أن قابلية الابعاد مغايرة للذات التي عرضت
لها هذه القابلية إذا عرفت هذا فنقول أن أجزاء الخلاء متساوية في هذه الابعاد
وفي قابليتها لهذه الابعاد ولكن لم قلتم أن تلك الاشياء التي هي الامور المعروضة
لهذه القابلية متساوية في تمام الماهية فإن هذه المقدمة غير بديهية بل لا بد
في تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان والقوم ما ذكروا في هذا الباب حجة
فضلا عن الحجة والبرهان المقدمة الثالثة أن أجزاء الخلاء متساوية في تمام
الماهية لكن لم قلتم لا يجوز أن يقال الفاعل المختار خصص تحصيل العالم في
بعض أجزاء الخلاء دون البعض لمجرد ارادته وحينئذ يرجع هذا الكلام إلى
أنه هل يعقل ويجوز صدور القصد والاختيار بحيث يرجح أحد طرفي الممكن
على الآخر والكلام في هذه المقدمة يرجع إلى الكلام الذي تمسك الحكماء في
مسألة القدم وهو مستقصى في المقدمة الرابعة هب أن القول بالفاعل المختار
باطل إلا أنا نشاهد أن كل واحد من الأشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية
مختص بصورة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص مع أنه لا يمتنع
في العقل أن يحصل خلاف ذلك وضده فاختصاص كل واحد من هذه الأجسام
السفلية بصفاتها الخاصة إما أن يكون لأنه وقع ذلك من غير مرجح أو لأنه
كان لا بد له من مرجح لكن ذلك المرجح فاعل مختار وإن كان ذلك المرجح
موجبا بالذات إلا أن كل حادث فإنه مسبوق بحادث آخر والحادث المتقدم
أعد المادة لقبول الحادث المتأخر وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث
حادث لا إلى أول فإذا عقلنا ذلك في اختصاص هذه الأجسام لا نهاية له و
ذلك أن يقال حصل في ذلك الجزء المعين لا لمرجح أو يقال حصل فيه بتخصيص
الفاعل المختار أو يقال إنه كان قبل أن حصل فيه بتخصيص الفاعل المختار أو
يقال إنه كان قبل أن حصل في هذا الجزء من الخلاء كان حاصلا في جزء آخر من
الخلاء وهكذا إلى ما لا أول له فثبت أن كل ما يقولونه في الأعراض المخصوصة

للاجسام



للاجسام السفلية فنحن نقوله في اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء
أعني لأن يحصل في الوقت المتأخر وفي الجزء الثاني من الخلاء وعلى هذا الترتيب
وهكذا كان حصول هذا العالم في كل جزء من أجزاء الخلاء مسبوقا بحصوله
في جزء آخر من الخلاء ولنرجع إلى تفسير الألفاظ أما قوله ولو كان الخلاء موجودا
لما كان يختص فيه الجسم المحيط بالأجهة يتعين جهاتها بجهة هذا المحيط
والمراد منه أنه لو كان الخلاء موجودا لوجب أن يحصل كرة العالم الجسماني في جزء
معين من ذلك الخلاء أما قوله والأجسام التي في الإحاطة إنما يتعين جهاتها

والاجسام التي في الاحاطة انما يتعين صح

بجهة هذا المحيط والمراد منه أنه قد بين فيما تقدم أن جهات الأجسام إنما يتعين
بسبب المحيط والمركز فذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة أما
قوله فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة بحسب شيء آخر فالمراد منه أنه لو كان
الخلاء موجودا لكان بعض أجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط فيكون تعين تلك
الجهة وذلك الجزء متقدما على حصول هذا المحيط لكنا بينا أن تعين كل جهة
وحيز إنما يكون بسبب محيط فوجب أن يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب
محيط آخر ويلزم التسلسل وإثبات ما لا نهاية له من الأجسام وذلك محال
وللقائل أن يقول بناء هذه الكلمات على أن اختصاص الجسم بالجزء المعين من
الخلاء الصرف محال لأنه يقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح لكنا قد تكلمنا
على هذه المقدمة بما لا حاجة فيه إلى الإعادة **قال الشيخ** ولو كان في الخلاء لكان
لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص وورائه أحياز أخرى خارجة عن حيزه لا
يحددها حيز ولا يحددها هي بحيزه فلم يكن وقوعه في ذلك الجزء إلا اتفاقا وأن
الاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق تتأدى إلى الاتفاق وليست باتفاق
فيكون حينئذ أمور سلفت أدت إلى تخصيص هذا الحيز فلهذا الجسم في
نفسه حيز آخر والسؤال في ذلك الجهات بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم
لا حيز له ولا أين ولغيره به الحيز والأين وهذا لا يمكن إلا أن يكون الخلاء معدوما

ولا لكان في الخلا حيز دون حيز وكانت الاحياز لا تختلف من جهة ما هي في الخلا فلم يكن
ان تختلف بالاجسام اولى من ان تختلف بغيرها الا ان يكون حيز اولى بجسم من
حيز فيكون طبايع الاحياز في الخلا مختلفة وهذا محال فاذا ان كان خلا لم يكن
فيه لا سكون ولا حركة طبيعية ولا ايضا قسرية لان القسرية ما يسلب حركة
او سكونا طبيعيا   قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان هذا الفصل كلام
مكرر وليس فيه فايدة زايدة واما قوله لو كان خلا لكان لهذا الجسم حيز من
الخلا مخصوص فالمراد منه انه لو فرض خلا لكان غير متناهي والعالم ثبت انه
متناهي واذا كان كذلك فيلزم ان يكون العالم حاصلا في بعض اجزاء الخلا
فقط وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه ليس خارج العالم خلا ولا ملا
فلم لا يجوز ايضا ان يقال الخلا الموجود متناه والخارج عنه لا خلا ولا ملا
واذا كان الخلا متناهيا فلعله لم يفضل مقداره على مقدار العالم وعلى هذا
التقدير يبطل قولكم ان العالم يكون حاصلا في بعض اجزاء الخلا دون بعض
فان قلتم الخلا لو كان متناهيا لكان متشكلا فيكون جسما فنقول هذا الكلام
ان تم كان كافيا في ابطال القول بالخلا وكان يصير الدليل الذي ذكرتم
في تقريره ضايعا واما قوله ووراءه احياز اخرى خارجة عن حيزه لا تحدها
حيزه ولا تحدد هي بحيزه فهذا اشارة الى ان ذلك الحيز المعين من الخلا الذي
حصل فيه العالم يكون محاذيا باحياز اخرى خالية ولا يكون لشي من هذه
الخلاآت تاثير في تحديد الآخر فنقول هب انه لا تاثير للبعض في تحديد البعض
فلم قلتم انه يلزم من هذا القدر كون جميع اجزاء الخلا متساوية في الماهية
واما قوله فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز الا اتفاقا فمعناه ظاهر لكن هذا انما
يلزم ان لو ثبت ان جميع اجزاء الخلا متساوية في تمام الماهية وقد عرفت انه
لم يقرر هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة فضلا عن حجة واما قوله والاتفاق
تعرض عن امور قبل الاتفاق تتادى الى الاتفاق فليست باتفاق فحينئذ يكون

امور

امور سلفت ادت الى تخصيص هذا الحيز فمعناه ان الموجب للاحوال الاتفاقية
امور متقدمة وتلك الامور لا يكون اتفاقية ومثاله ان انسانا خرج من
بلده لغرض ان يصل الى قرية فاتفق ان عثر في وقت سفره على كنز فهذا العثور
اتفاقي والموجب لحصوله هو خروجه من البلد الى القرية وذلك الموجب
ليس باتفاقي فثبت ان الامور الاتفاقية لا بد من انتهائها عند التصاعد
الى اسباب طبيعية واما قوله فهذا الجسم له في ذاته حيز اخر والسوال
فيه عايد فمعناه انه لو كان حصوله في الحيز المعين اتفاقيا فهذا يقتضي انه
يحصل له حيز اخر طبيعي فالسوال فيه عايد بعينه وللقايل ان يقول لما قد
اوردنا السوال على هذا الحرف فانا قلنا لم لا يجوز ان يكون الموجود من الخلا
ليس الا القدر الذي حصل فيه العالم واما الخارج عنه فانه لا خلا ولا ملا
ثم وان سلمنا انه لا نهاية للخلا فلم قلتم ان جميع اجزاء الخلا متساوية فانكم ما
ذكرتم عليه لا حجة ولا دليلا ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يختص العالم بالحيز
المعين من الخلا بتخصيص الفاعل المختار ثم ان سلمنا القول بالموجب ولكن لا نزاع
ان كل واحد من هذه الاجسام الحيوانية والنباتية مختص بحيز معين ومقدار
معين وشكل معين مع انه كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومغايراتها
بدلا عنها ولا جواب لكم عنها الا ان تقولوا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث
آخر وكان ذلك المتقدم قد اعد المادة لقبول هذا المتاخر واستمر هذا الترتيب
لا الى اول فاذا عقلتم ذلك فلم لا تعقلون مثله في حصول كل العالم في حيزه المعين
واما قوله بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا اين ولغيره بالجزء فمعناه
ان جسم العالم يجب ان يقال انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب وانه يحدث
في داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز احياز مختلفة للاجسام
المختلفة واما قوله وهذا لا يمكن ان يكون الخلا معدوما فمعناه ان قولنا
ليس له حيز ولا اين لا يحصل الا ان يكون الخلا معدوما وللقايل ان يقول لما قد

بيّنا انه لو حصل خلاء متناهٍ بمقدار ما حصل فيه جسم العالم لحصل هذا
المعنى فثبت ان الحصول لما ذكره لا يتوقف على عدم الخلاء واما قوله لا لكانت
في الخلاء حيز دون حيز فكانت الاحياز لا يختلف من جهة ما هي في الخلاء فلم يمكن
بان يختلف بالحكم او لجسم اذ يختلف بغيرها فالمراد منه انه لو حصل الخلاء
لكان متشابه الاجزاء فلم يكن حصول جسم العالم في بعض جوانبه اولى من
حصوله في سائر الجوانب وهذا هو الحجة الثالثة لتكرير هذا الكلام من غير
فائدة والعجب من الشيخ انه في هذا الكتاب الصغير كيف كرر هذا الكلام في
الموضع الواحد ثلث مرات من غير فائدة قال الشيخ وكيف يكون في الخلاء
حركة والحركة تختلف بالسرعة والبطؤ بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك
فيه فان المتحرك فيه كلما كان اغلظ كانت الحركة فيه ابطأ وتكون نسبة السرعة
الى البطؤ في المسافة نسبة المسافتين في الغلظ والرقة فيجب انها كلما ازدادت
رقة ازدادت الحركة سرعة فيكون نسبة زمان الحركة في الملاء الى زمان
الحركة في الخلاء كنسبة معاوقة ذلك الملاء الى معاوقة ارق منه على نسبة
الزمانين فيكون معاوقة موهومة لو كانت لكانت مساوية للا معاوقة
واللا معاوقة مساوية لمعاوقة لو كانت او يكون الحركة في الخلاء في زمان غير
منقسم وهذا ايضا خلف التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة
الثالثة على ابطال القول بالخلاء واعلم ان هذه الحجة لا يختص بابطال قول
من يقول الخلاء بعد قائم بالذات بل هي مبطلة للقول بالخلاء سواء قيل الخلاء
بعد قائم بالذات او قيل انه عدم محض ونفي صرف وتقريرها انه لو حصلت
الحركة في الخلاء لحصلت اما في زمان منقسم او زمان غير منقسم والقسمان
باطلان فبطل القول بحصول الحركة فيها انما قلنا انه يمتنع ان يحصل الحركة
في الخلاء في زمان منقسم وذلك لان المقتضي لكون تلك الحركة سريعة او
بطيئة امران احدهما شكل المتحرك وذلك لان الجسم المخروطي الشكل اذا نزل

بزاويته الحادة كانت حركته اسرع مما اذا نزل بقاعدته التي يكون سطحها مستو
وذلك لانه اذا نزل بزاويته الحادة كان اقوى على خرق اتصال الهواء فكان المعاوق
عن نزوله اقل واما اذا نزل بقاعدته التي هي السطح المستوي فان سطح الهواء
الذي يماس ذلك السطح يعاوقه عن النزول ويكون خرق الهواء بذلك
المقدار الكبير اضعف فلا جرم كانت حركته عند نزوله بزاويته الحادة المخروطي
اسرع من حركته عند نزوله بقاعدته التي هي البسيط المستوي والسبب
الثاني من الامور المقتضية للسرعة والبطؤ هو المتحرك فيه فان المسافة
اذا كانت مملوة من جسم غليظ كانت الحركة فيها ابطأ مما اذا كانت مملوة من
جرم رقيق والسبب فيه انه اذا كان الملاء غليظا كان خرق اتصاله اصعب
مما اذا كان رقيقا ومتى كان خرق اتصالها في المسافة اصعب كانت الحركة
ابطأ اذا عرفت فنقول لنفرض مائة ذرع من المسافة مملوة من الماء والمتحرك
يقطعها في عشر ساعات ولنفرض هذه المسافة خالية خلاء صرفا والمتحرك
يقطعها في ساعة واحدة فيكون نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة
في الملاء نسبة العشر ولنفرض ملاء آخر ارق من الماء بحيث يكون المعاوقة
الحاصلة فيه عشر المعاوقة الحاصلة في الماء فهذه المعاوقة عشر المعاوقة
الحاصلة في الماء وقد ثبت ان نسبة الزمانين نسبة المعاوقتين فيلزم
ان يحصل الحركة مع هذه المعاوقة الضعيفة في عشر زمان الماء وقد كنا
فرضنا انه للمعاوقة وهذا محال وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة
صحيحة الا فرض الخلاء فعلمنا ان هذا المحال انما لزم من فرض الخلاء وما لزم
منه المحال فهو محال فالقول بالخلاء محال واما القسم الثاني وهو ان يحصل
الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم فهذا محال لان كل حركة في الآن فهي انتقال
من آن الى آن فيكون الجزء الاول من الحركة متقدما على الجزء الثاني منها فيكون
زمان تلك الحركة منقسمة لا محالة هذا تمام تقرير هذه الحجة وهي ضعيفة

حدا لانا نقول ان الحركة لما هي حركة مع قطع النظر عن معاوقة المسافة لا نسلم
انها تستدعي قدرا من الزمان بل نقول ان الحركة من حيث هي هي واقعة على
مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصف تلك المسافة متقدما على الحركة
من نصفها الى آخرها وانما حصل معنى التقدم والتاخر فقد حصل الزمان
فثبت ان الحركة من حيث هي هي تستدعي قدرا من الزمان اذا ثبت هذا فنقول
الحركة الواقعة يحصل لها الزمان الذي تستحقه بحسب ذاتها حركة والحركة
الواقعة في الملا الموصوف بالمعاوقة الضعيفة يحصل لها الزمان الذي
تستحقه بسبب ذاتها حركة ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل في تلك
المسافة من المعاوقة فكيف يعقل ان يقال انه يلزم ان يكون الحركة مع المعاوقة
كهي لا مع المعاوقة بلى لو كان استحقاق الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة
لكان ما ذكره لازما الا ان ذلك لا يقوله عاقل وعلى هذه الحجة سؤالات
اخرى كثيرة الا ان في المقدار الذي ذكرناه كفاية ولنرجع الى التفسير اما قوله
الحركات تختلف بالسرعة والبطوء بقدر اختلاف المحركات والمتحرك فيه
فهذا اشارة الى ما ذكرنا من ان المقتضي لاختلاف الحركات في السرعة والبطوء
امران احدهما اختلاف المحركات في الاشكال والثاني اختلاف احوال المتحرك
فيه بسبب الرقة والغلظ وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الاول وانما تعلقها
بالوجه الثاني فلهذا المعنى لم نذكر تفاصيل القسم الاول واما بقية الكلام
فهي الذي لخصناه في تقرير هذه الحجة فلا فائدة في التطويل بعد الوقوف على
المطلوب والله اعلم الفصل السابع في نفي الجوهر الفرد قال الشيخ اتصال
المقادير بعضها ببعض ان يصير اطرافها واحدة واتصالها في نفسها ان يكون
موجودا بالقوة في اجزائها حد مشترك تماس المقادير ان يكون نهاياتها
معا من غير ان يصير واحدة وكل مقداران يتماسان بالكلية ان امكن فهما
متداخلان التفسير قال المولانا رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام تفسير

ثلثة الفاظ احدها الاتصال والثاني التماس والثالث التداخل اما الاتصال
فهذا يستدعي شيئين ليكون احدهما متصلا بالآخر ثم هذان الشيئان تارة
يكون احدهما ممتازا عن الآخر بالفعل في الوجود الخارجي وقد لا يكون كذلك فالاول
مثل ان نقوم خط مستقيم على خط مستقيم على زاوية ويكون نهايتاهما
واحدة بالفعل والثاني كما اذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل فانه يقال
هذا الخط متصل والحد لاجل انه يمكن ان يفرض فيه مقطع واحد يكون ذلك
المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين فيكون نهاية لاحد القسمين وبداية
للقسم الآخر فالمتصل بالوجه الاول يكون قد حصل فيه قسمان وكل واحد
منهما مغاير للآخر بالفعل والمتصل بالوجه الثاني فهو شيء واحد في الوجود
الخارجي وليس فيه هناك قسمان ولا جزآن البتة بالفعل بل هو بحال لو
فرض فيه مقطعا لكان ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين
فهذا هو الكلام في الاتصال وفيه سؤال وهو ان هذه النقطة عند القوم
عرض فاذا كان مشتركا بين الخطين لزم كون العرض قائما بمحلين وهو محال
واما تماس المقادير فهو ان يكون نهاياتها معا من غير ان يصير واحدة وتقرير
الكلام ان نهايتي المتصلين واحدة في الاشارة ونهايتي المتماسين واحدة
ايضا في الاشارة فالمتصلان والمتماسان يشتركان في كون النهايتين واحدة
بالاشارة الا انا نقول هذا الذي هو واحد في الاشارة الحسية ان كان واحدا
في نفس الامر فهو الاتصال وان لم يكن واحدا في نفس الامر فهو التماس وههنا
محل البحث وذلك لان النهايتين اذا كانتا باقيتين في وقت التماس مع انهما
صارتا واحدة بالاشارة الحسية فههنا يلزم القول بنفوذ كلية احديهما
في كلية الاخرى فنقول هل حصل في هذا الوقت امتياز احدهما عن الآخر في
امر ام لم يحصل فان حصل فذلك الامتياز ليس بالماهية لان جميع النقط
ماهيتها واحدة ولا باللوازم لان لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين

افراد تلك الماهية ولا بالعوارض لان النهايتين لما لقيت كل واحدة منهما كلية
الاخرى فكل عارض يفرض كونه عارضا لاحديهما فنسبته اليها كنسبته الى
الاخرى فحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك بين الشيئين
لا يقتضي امتياز احدهما عن الاخر فثبت انه لا امتياز بينهما في امر من
الامور وذلك يقتضي ارتفاع التعدد لان التعدد لا يحصل الا بالتغاير في
الهوية وقد فرضنا انه لا تغاير بينهما البتة واذا ارتفع التعدد فقد بطل
ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما وهذا هو الاتصال فثبت ان
القول بالتماس محال والذي يمكن في الجواب ان يقال ان احدى النهايتين
تمتاز عن الاخرى بكونها نهاية لهذا الخط دون ذلك وكذى القول في الجانب
الآخر ولنرجع الى التفسير فاما قوله اتصال المقادير بعضها ببعض ان يصير
اطرافها واحدة فالمراد منه هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الاول واما قوله
واتصالها في انفسها ان يكون موجودا ما بالقوة في اجزائها حد مشترك فالمراد
ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثاني واما قوله تماس المقادير ان يكون نهايتاهما
معا من غير ان يصير واحدة فهو الذي ذكرناه في تفسير التماس واما قوله كل
مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان فمعناه ان الشيئين اذا لم يتماسا
بتمام الذاتين بل بان يصير بها بانهما معا في الاشارة الحسية فهما متماسان
فاما اذا تماسا بتمام جانبيهما حتى يصير كلية ذات احديهما سارية في كلية
ذات الاخرى فهذا هو المسمى بالتداخل قال الشيخ كل مقدارين يتماسان
بالكلية ان تمكن فهما متداخلان كل ما ماس شيئا بكليته فما ماس احدهما ماس الاخر
كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان بالوضع كل متميزين بالوضع فان تجاورهما
بنهايتين ان كانت اجزاء لا يتجزى لم يتجزأ بالملاقاة كل ما لا يتجزى بالملاقاة فمماسته
بالاسر كل مماس بالاسر فما ماس مماسه كل ما ماس شيئين وجب تميزهما ماس
كلا منهما لا بما ماس به الآخر فانقسم فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه

من

من بعض بغير منقسم كل مماس بالاسر من غير تنحي بعض عن شيء فحجم جملتها
مثل حجم الواحد وان كان العدد اكثر فالا يتجزى لا يتألف من تركيبه مقدار
لانه لا يتماس بالحجب ولا يتماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم التفسير
قال الشيخ رضي الله عنه الغرض من هذه المقدمات تقرير البرهان على ان
هذه الاجسام المحسوسة لا يجوز ان تكون مؤلفة من اجزاء لا تتجزى وذلك
لان تلك الاجزاء يمتنع ان تكون متلاقية واذا لم يكن متلاقية امتنع
تألف هذه الاجسام المحسوسة منها انما قلنا انه يمتنع كونها متلاقية
لانها لو تلاقت لكانت اما ان تكون متلاقية بالكلية او بجزء الاول ان الجزئين
لما كانا متلاقيين بالكلية وجب ان ينفذ كل واحد منهما في كل الآخر وحينئذ لا يكون
مقدار المجموع منهما زائدا على مقدار كل واحد منهما والا لم يحصل النفوذ
بالكلية فاذا جاء ثالث ولقيهما وهو ايضا ينفذ فيهما فلا يكون مقدار مجموع
الثلثة ازيد من مقدار الواحد وبهذا الطريق وجب ان لا يحصل من اجتماعها
زيادة في الحجم والمقدار وحينئذ لا يكون هذه الاشياء العظيمة في المقدار
والحجم مؤلفة منها واما الثاني فلان الاثنين منها اذا تلاقيا بالكلية فحينئذ لا
يبقى احدهما متميزا في الاشارة الحسية عن الآخر فاذا لقيهما ثالث لم يبق
هذا الثالث متميزا عنهما في الاشارة الحسية والثالث انها اذا تداخلت
فلا امتياز بينهما بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ولا بحسب عوارضها
ايضا لانهما لما تداخلا فكل عارض نفرض حصوله كان حال ذلك العارض بالنسبة
الى احدهما كهو بالنسبة الى الآخر فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما و
المشترك بينهما لا يوجب امتياز احدهما عن الآخر فهذا يقتضي انها اذا تداخلت
ان لا يبقى بعضها ممتازا عن البعض في نفس الامر واذا كان كذلك فحينئذ
يرتفع التعدد فيصير الكل واحدا فيلزم ان يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك
الاجزاء في حجم الجزء الواحد بل وان يكون جزءا واحدا في نفس الامر غير قابل للقسمة

وذلك محال الرابع انه لو جاز تداخل الجزئين منها لجاز في الازيد والازيد حتى
لا يمتنع دخول الجبل الصلب في حجر جوهر فرد وهو محال فثبت بهذا ان كون
الاجزاء التي لا تتجزى متلاقية بالاسر محال لانها لما كانت متلاقية بالبعض
دون البعض فالبعض المحكوم عليه بالتلاقي غير البعض المحكوم عليه بعدم
التلاقي ضرورة ان النفي والاثبات لا يجتمعان وذلك يقتضي ان يكون
المحكوم بانه لا ينقسم منقسما وذلك محال فثبت ان الاجزاء التي لا تتجزى لو
كانت متلاقية لكانت اما ان تكون متلاقية بالاسر او لا بالاسر وثبت
ان القسمين باطلان فوجب ان يكون القول بكونها متلاقية باطلا واذا ثبت
انه يمتنع عليها ان تكون متلاقية فثبت انه يمتنع ان يكون هذه الاجسام
متالفة منها لان التالف لا معنى له الا التلاقي فاذا كان التلاقي محالا كان
التالف ايضا محالا فهذا هو تقرير هذا البرهان واعلم ان هذه الحجة يمكن
ايرادها على وجوه كثيرة الاول ان كل جوهر فلا بد وان يكون يمينه غير يساره
وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك فهو منقسم وهذا هو الوجه الذي
ذكرناه في كتاب الاشارات الثاني ان يقال لو فرضنا ثلثة جواهر متماسة فالوسط
يلاقي الطرفين فاما ان يكون تلك الملاقاة بالكلية او لا بالكلية فان كانت
بالكلية فهو باطل للوجوه الاربعة المذكورة وان كان لا بالكلية فالقسمة
لازمة والثالث ان يقال هذه الاجزاء اذا تماست فاما ان يكون تماسها بتمام
ذواتها او ببعض ذواتها والاول يوجب القول بتداخل الاجزاء وهو محال لما
بيناه والثاني يقتضي ان يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها فحينئذ يكون
نهاياتها غير ذواتها فيلزم القسمة وايضا فالنهاية التي بها يماس ما على يمينه
غير النهاية التي بها يماس ما على يساره فيلزم القسمة فهذا تمام تقرير هذه
الحجة ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب واعلم ان الشيخ لم يرتب كلامه في تقرير
هذه الحجة على النظم الطبيعي ولكنه ذكر مقدمات تسعة وما اشار الى

كيفية نظمها فالمقدمة الاولى قوله كل مماس شيئا بكليته فما مس احدهما
مس الآخر فالمراد انا لو فرضنا ان جزئين تماسا بكليتي ذاتيهما وجب ان يكون
ذات كل واحدة منهما ملاقية بالتمام في تمام ذات الاخر واذا كان الامر كذلك
فاذا جاء جزء ثالث ومس احدهما وجب ان يكون قد مس الاخر اذ لو صار احدهما
ممسوس هذا الثالث ولم يصر الثاني ممسوسا له فحينئذ يكون ذات الممسوس
مباينة لذات غير الممسوس وغيرها ملاقية فيه ولا متداخلة فيه بالاسر فقد
فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف فثبت ان كل ما مس شيئا آخر بكليته فكل
ثالث يمس احدهما فانه لا بد وان يمس الآخر وهذه المقدمة انما يحتاج اليها
في بيان انا لو فرضنا كون الجزئين متلاقيين بالاسر لكان اذا جاء الثالث ولقيهما
وجب ان يكون هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا بالاسر فحينئذ يلزم ان لا يزيد
مقدار الثلثة على مقدار الواحد وايضا يلزم ان لا يبقى بين تلك الاجزاء
ترتيب ولا تباين في الاشارة الحسية وكل ذلك محال والمقدمة الثانية
قوله كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان بالوضع فالمراد انه اذا لم يكن كلية
احدهما سارية في كلية الآخر كانت مباينة عنه فهما متميزان بالوضع فالمراد
انه اذا لم يكن كلية احدهما سارية في كلية الآخر كانت مباينة عنه فهما متميزان
لا محالة بالاشارة وهذا الكلام حق الا انا اظن انه لو قال كل متميزين بالوضع فهما
يتماسان لا بالاسر لكان اولى لان غرضه من تقرير هذه المقدمات ان يقول
لكن الاجزاء متميزة في الوضع فهي غير متلاقية بالاسر وذلك لان استثناء
عين المقدم ينتج عين التالي اما اذا قلنا كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان
بالوضع لكن الاجزاء متميزة بالوضع فهي متماسة لا بالاسر كان هذا باطلا
لان استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم المقدمة الثالثة قوله كل متميزين
بالوضع فان تجاورهما بنهايتين فالمراد انه ثبت ان تلاقي هذه الاجزاء لا
يكون بالاسر فلا بد وان يكون تلاقيها بالنهايات فقط ومتى كان لا بالاسر

كذلك كانت منقسمة المقدمة الرابعة قوله ان كانت اجزاء لا يتجزى لم يتجز
بالملاقاة فالمراد انه ثبت ان هذه الاجزاء اذا تلاقت فاما ان يكون تلاقيهما
بالاسر وهو محال او لا بالاسر وذلك يوجب قسمتها فذكر في هذه المقدمة
انها لا يكون متجزيا البته امتنع ان يصير متجزيا عند الملاقاة وذلك يقتضي
ان لا يتلاقى شيء منها شيئا البته فحينئذ لا يحصل من تالفها هذه الاجسام
وذلك يقتضي ان يكون هذه الاجسام غير حاصلة من تالفها واجتماعها
وذلك هو المطلوب واما المقدمة الخامسة وهي قوله كل ما لا يتجزى
بالملاقاة فمماسته بالاسر فالمراد انه اذا مس شيء شيئا وكانت تلك المماسة
لا بالبعض وجب ان يكون بالكل لانه اذا لم يماسه ببعضه ولا بكله فانه يمتنع
ان يماسه البته واما المقدمة السادسة وهي قوله كل مماس بالاسر فما ماس
مماسه ماسه وهذه المقدمة قريبة من المقدمة الاولى كالمكررة وان كان
لا يمكن ان يتكلف اظهار فرق بينهما واما المقدمة السابعة وهي قوله
كل ما ماس شيئين وجب بينهما ماس كلا بما لا يماس به الآخر فانقسم
فالمراد منه ان الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وما على يساره فان
ماسهما بتمام الذات تداخلت الثلاثة فحينئذ لا يبقى هناك ترتيب في الوضع
والاشارة ولا يبقى كون احدهما وسطا وكون الآخرين طرفين ولما دل الحس
على حصول هذه الامور ثبت ان المتوسط لقي ما على يمينه وما على يساره
لا بتمام الذات بل بالنهايتين وذلك يوجب انقسام الوسط وهذا ايضا
كالمكرر واما قوله فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض
بغيره منقسم فمعناه انه متى كان الترتيب باقيا كان الوسط يحجب الطرفين
عن التماس فالملاقاة حاصلة لا بالاسر ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالاسر
بل بالطرفين كان الانقسام لازما واما المقدمة الثامنة كل مماس بالاسر
من غير تنح شيء عن شيء فحجم جملته مثل حجم الواحد وان كان العدد اكثر فالمراد

انه لو حصلت الملاقاة بالاسر لكان مقدار المجموع مساويا لمقدار الجزء
الواحد وذلك مستحال واما المقدمة التاسعة وهي قولنا ما لا يتجزى لا يتالف
من تركيبه مقدار لانه لا يتماس بالحجب ولا يتماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة
الحجم فالمراد ان هذه الاجزاء لو تماست لكان تماسها اما ان يحجب الوسط الطرفين
عن التماس او لا يحجب فان كان الاول كان الوسط منقسما فيلزم ان يكون غير
المنقسم منقسما وهذا محال وان كان الثاني فحينئذ يكون الاجزاء متداخلة
بالاسر والتداخل بالاسر يمنع من حصول الزيادة في الحجم فحينئذ لا يكون
تركبها سببا لحصول الزيادة في الحجم فلا يكون هذه الاجسام متولدة من تالفها
وذلك باطل ولما كان القول بوجود هذه الاجزاء يفضي الى هذين القسمين
وكان كل واحد منهما باطلا محالا كان القول بالجوهر الفرد محالا قال الشيخ
ان كان تالف مما لا يتجزى وجب ان يكون الجزآن الموضوعان على مسافة
بينهما جزء وان يمتنع فيهما الالتقاء بالحركة خوفا من انقسام الاجزاء التفسير
قال مولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على نفي الجوهر الفرد فانا اذا
فرضنا خطا مركبا من اجزاء ثلثة متماسة ووضعنا على طرفي هذا الخط جزئين
فهذان الجزآن الموضوعان على الطرفين يبقى بينهما خلا مقدار الجوهر
الواحد فنقول كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة خالية والعوائق زايلة
فوجب ان يصح على كل واحد منهما ان يتحرك واذا تحركا فحينئذ يصير
نصف كل واحد منهما مماسا لنصف ذلك الجوهر المتوسط والخلا
منتقل وذلك يوجب القسمة ولقايل ان يقول لم قلتم ان الواقف
على طرف العالم لا يمكنه ان يمد الدليل الى الخارج لا لقيام عايق خارج العالم
لكن لان شرط صحة الحركة حصول المكان والجهة ولا جهة ولا مكان
خارج العالم فامتنعت الحركة لا لقيام المانع بل لفوات الشرط فهل لاحد
من مخالفيكم ان يقول على سبيل الاستهزاء ان هذا المتحرك يمتنع عليه الحركة

خوفا من ان يثبت جهة خارج العالم بل قلتم ان الرجوع الى الاستهزاء في موضع
الحاجة الى البرهان لا يليق باهل العلم فكذلك ههنا لم لا يجوز ان يقول لصحة
الحركة على هذين الجزئين شروط بكون المسافة قابلة للقسمة فاذا لم يحصل
هذا المعنى فحينئذ امتنعت الحركة لفوات شرطها لا لاجل ما اشتهر الشيء
من الطفرة والاشتهار **قال الشيخ** ومتقابلان الحركة على مسافتين زوجي
الاجزاء لا يجوز احدهما الآخر من غير ان يلحقه بالمحاذاة والحركة متساويتين فان
كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند المحاذاة فبعد لم يتحاذوا ان
اختلفا فقطع المتفقين في السرعة مختلف **التفسير** قال المولانا رضي
الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها ان نفرض
خطا مركبا يكون اجزاؤها شفعا ولنفرض هذين الجزئين ابتداء بالحركة
معا وتركا معا ولنفرض كون الحركتين متساويتين في السرعة والبطؤ
فهذان الجزءان لا بد ان يمر كل واحد منهما بالآخر وان يصير محاذيا له
ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع فقد حصل
الجزء الواحد على ملتقى الجزئين وذلك يوجب قسمة الاجزاء **قال الشيخ**
ولو كان التركيب مما لا يتجزى لوقع عدد القطر في المربع كعدد الضلع مع
ان كل واحد منهما ليس بين اجزائهما فرجة ولا اختلاف مقادير **التفسير**
قال المولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة الرابعة على نفي الجوهر الفرد و
تقريرها انا اذا فرضنا مربعا مركبا عن خطوط اربعة متماسة بحيث يكون
كل خط منها مركبا من اربعة اجزاء فضلع هذا المربع مركب لا محالة من
اجزاء اربعة وقطره ايضا مركب من اجزاء اربعة وهي الجزء الاول من الخط
الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فنقول هذه
الاجزاء اما ان يكون من جهة هذا القطر متلاقية او لا يكون فان كانت
متلاقية فاما ان يكون مقاديرها من جهة القطر مساوية لمقاديرها من

جهة الضلع او يكون ازيد فالاول يقتضي ان يكون مقدارها من جانب القطر
ازيد من مقدارها من جانب الضلع ويكون مقدار كل واحدة منهما من جانب القطر
قابلا للقسمة فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة وهو المطلوب واما ان قلنا
ان هذه الاجزاء من جهة القطر لا يكون متلاقية فهناك فرج ثلثة واقعة في
خلال تلك الاجزاء الاربعة فكل واحدة من تلك الفرج اما ان يسع الجوهر الفرد
او يكون اصغر من ذلك فان كان الاول لزم ان يكون مقدار القطر مقدار سبعة
اجزاء ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة اجزاء ايضا فيلزم ان يكون القطر مساويا
للضلعين هذا خلف واما ان كان كل واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر
الفرد فحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب **قال الشيخ** وكان اذا
زالت الشمس عن محاذاة شخص واحد في الارض جزءا فاما ان يزول عن المحاذاة
جزءا فيكون مقدار الشمس ومقدار طرف المحاذاة على الارض متساويين
واذا زالت الشمس جزءا زال الطرف المحاذاة على الارض متساويين او اذا
زالت الشمس جزءا زال الطرف المحاذاة اقل من جزء فانقسم او يثبت المحاذاة
مع الزوال وهذا محال **التفسير** قال المولانا رضي الله عنه هذا هو الحجة الخامسة
على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا طلعت الشمس
وقع لتلك الخشبة ظل في جانب المغرب فاذا ارتفعت الشمس مقدار جوهر
فرد فاما ان ينتقص من طرف ذلك الظل شيء او لا ينتقص والثاني محال
من وجهين الاول انه لو عقل ذلك فاذا ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا
وجب ان لا ينتقص من ذلك الظل شيء وهكذا حتى تبلغ الشمس الى وسط
السماء مع ان ذلك الظل يكون باقيا كما كان فانه ليس لبعض تلك الجواهر
خاصية يلزم من حركة الشمس اليها زوال طرف الظل ويكون حركة الشمس الى
سائر تلك الاجزاء يوجب سكون طرف الظل والثاني ان الشمس اذا كانت في
نقطة معينة من الفلك حينئذ حصل خط مستقيم خرج من نهاية جرم الشمس

ومن على طرف تلك الخشبة المغروزة واتصل الخيط باخر ذلك الظل فاذا انتقلت
الشمس من تلك النقطة فقد تحرك من ذلك الخط راسه المتصل بالشمس فان لم
يتحرك من ذلك الخط راسه المتصل بطرف الظل فحينئذ حصل للخط الواحد
المستقيم من جانب الشمس حركتان وذلك محال فثبت انه متى ارتفعت الشمس
جزءا انتقص من طرف الظل شيء فان قلنا انه كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص
من طرف الظل جزء لزم ان يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك وذلك
محال وان قلنا انه كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف الظل اقل من جزء
فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب قال الشيخ فاذا
قسمة الاجسام لا تقف عند اجزاء لا تتجزى التفسير قال مولانا رضي الله
عنه انه لما ذكر هذه الدلائل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يتجزى لا يقبل
التجزية لا جرم صرح بعدها بذكر المطلوب وهو ان قسمة الاجسام لا تقف
عند اجزاء لا تتجزى بل الاجزاء قابلة للقسمة الى غير النهاية واعلم ان كون
الجسم قابلا للقسمة على ثلثة اوجه احدها قبول القسمة على سبيل ان
ينفصل احد القسمين عن الآخر والوجه الثاني ان لا ينفصل احد القسمين
عن الآخر لكن على سبيل ان يختص احد قسميه بعرض لا يحصل في القسم الآخر
منه اما عرض حقيقي كما في البلقة او عرض اضافي كاختلاف المماستين وما
يجري مجراه والوجه الثالث ان لا ينفصل احد القسمين عن الآخر الا في الوهم
مثل ان يقال كل متميز يتوهم ويتخيل فانه لا بد وان يتميز فوقه عن تحته ويمينه
عن يساره ثم اذا عرفت هذا فنقول ان الدلائل التي ذكرنا لا توجب كون الجسم
قابلا للقسمة الانفصالية الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك والفلك
عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية بل اللازم من تلك
الدلائل المذكورة احد القسمين الباقيين من القسمة قال الشيخ وليس يجب
ان يكون الجسم قبل التجزية متجزيا الا بالامكان ويجوز ان يكون في الامكان [illegible]

بلا نهاية التفسير قال مولانا رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام ذكر الجواب
عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجوهر الفرد وتقرير ذلك الدليل ان
يقال لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لحصلت اجزاء بالفعل لا
نهاية لها والثاني محال فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجوه الاول انا اذا
اخذنا الماء الواحد فقسمناه الى نصفين فنقول هذان الجزءان الحاصلان بعد
القسمة هل كانا موجودين قبل القسمة او ما كانا موجودين قبل القسمة فان
كان الاول لزم ان يقال كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا
قبل حصول القسمة فاذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية لزم القطع
بان تلك الاجزاء كانت موجودة قبل القسمة بالفعل وحينئذ يلزم القطع
بانه لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية لحصل فيه اجزاء غير متناهية
بالفعل وهو المطلوب واما ان قلنا ان الجزئين الحاصلين بعد القسمة ما كانا
موجودين قبل القسمة فح يلزم ان يقال الان تقسيم الماء الواحد الى نصفين
يكون اعداما للاول وتكوينا ايجادا لهذين الماءين الحاصلين بعد القسمة و
ذلك مكابرة في المحسوسات بل يلزم ان يقال ان البعوضة اذا طارت على وجه
البحر وشفت بمنقارها الصغير جزءا صغيرا من سطح البحر فانها قد اعدمت
البحر الاول واوجدت هذا البحر الجديد ومعلوم ان من التزم ذلك لا يكون
عاقلا البتة الوجه الثاني في بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية
لها لحصل فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل هو ان نفرض الكلام في خط معين
فلا شك ان مقطع النصف منه موضع معين ويستحيل عقلا ان يكون
غير ذلك المقطع مقطعا للنصف لان غير ذلك المقطع لا بد وان يكون زائدا
على مقطع النصف او ناقصا منه بشيء ما والزائد على مقطع النصف والناقص
منه يستحيل عقلا ان يكون مقطعا للنصف فاما هو مقطع النصف من
ذلك الخط يجب ان يكون كذلك وجوبا ذاتيا وغير ذلك المقطع يمتنع ان يكو

كذلك امتناعاً ذاتياً واذا عرفت هذا في مقطع النصف فالامر كذلك في
مقطع الثلث ومقطع الربع فلو كان ذلك الخط قابلاً لانقسامات لانهاية
لها لكان لكل واحد من تلك المقاطع الغير المتناهية خاصية يجب حصولها فيه
وجوباً ذاتياً ويمتنع حصولها في غيره امتناعاً ذاتياً واذا ثبت هذا لزم ان يقال
بان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير المتناهية خاصية واجب الثبوت فيه
ممتنعة الثبوت في غيره وبديهة العقل شاهدة بان الاختلاف في الخواص
الذاتية والصفات اللازمة يوجب ان يكون الامور الموصوفة بها متباينة
بالفعل متغايرة في الحقيقة والقوم ايضاً قد ساعدوا على ذلك فثبت انه لو
كان الخط قابلاً لانقسامات غير متناهية لكان لكل واحد من تلك المقاطع
خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره ولو كان
الامر كذلك لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازاً عن الآخر امتيازاً بالفعل
وذلك يقتضي ان يحصل فيه اجزاء غير متناهية بالفعل الوجه الثالث في بيان
ان الجسم لو كان قابلاً لانقسامات لانهاية لها لحصل فيه اجزاء بالفعل لانهاية
لها لحصل فيه الجزء وذلك لان المعقول من التقسيم تفريق المتجاورين لا ايجاد
القسمين واخراجهما من العدم الى الوجود وكيف لا نقول ذلك ونحن نعلم
بالضرورة انا قادرون على تفريق الاجسام ولسنا قادرين على ايجاد الاجسام
واعدامها وذلك يدل على انا اذا اوقعنا القسمة فنحن ما اعدمنا الجسم الاول
وما اوجدنا هذين الجسمين بل اوقعنا التفريق بين هذين الجزئين فثبت بما ذكرنا
انه لو كان الجسم قابلاً لانقسامات لانهاية لها لحصلت فيه اجزاء بالفعل
لانهاية لها وانما قلنا انه لا يعقل كون الجسم المتناهي المقدار مركباً من اجزاء غير
متناهية بالفعل لوجب ان يتعذر الوصول من احد طرفيه الى الطرف الآخر
في زمان متناه وثانيها ان الاجسام متفاوتة في المقدار وتفاوتها في المقدار
يوجب تفاوتها في عدد تلك الاجزاء وكل عدد كان بعضه اقل من بعض فهو

متناه

متناه وثانيها ان مجموع مقدار الجزئين وجب ان يكون ازيد من مقدار الجزء الواحد
والا وجب ان لا يكون تألفهما موجباً لحصول المقدار واذا ثبت هذا وجب ان
يكون نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد الى العدد واذا كان نسبة المقدار
الى المقدار نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وجب ان يكون نسبة
العدد الى العدد نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد وهو المطلوب و
لنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب وقوله ليس يجب ان يكون في الجسم قبل التجزية
جزء الا بالامكان فمعناه ان الجسم قبل التجزية ليس مركباً من اجزاء البتة
بل هو في نفسه جسم واحد فاذا اوردنا عليه التقسيم كان ذلك احداثاً
للاثنينية والحاصل انه عند الشيخ التقسيم احداث للاثنينية وعند مثبتي
الجوهر الفرد التقسيم تفريق للمتماسين الا انا بينا بالدلائل القاهرة ان الجسم
لو كان قابلاً لانقسامات لانهاية لها لوجب كون تلك الاقسام حاصلة فيها
بالفعل والشيخ ما زاد على ادعائه انه يلزم من كونه قابلاً للانقسامات كونها
منقسمة في نفسها فكان الاشكال باقياً **قال الشيخ** فاذا الاجسام لا ينقطع
امكان انقسامها بالتوهم البتة واما تزيدها فالى حد يقف عنده اذ لا تجد
مادة غير متناهية ولا مكاناً غير متناهي **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه
المراد من هذا الكلام ان الاجسام لانهاية لها في الصغر والكبر وهي متناهية في
الكبر كما ان العدد لانهاية له في الزيادة وان كان متناهياً في جانب النقصان
ثم ان الشيخ علل وجوب تناهيها في جانب الزيادة بامرين احدهما انه لا يجد
مادة غير متناهية فضعيف من وجهين الاول ان يقال لم وقفت تلك
المادة ولم تذهب الى غير النهاية فان علل ذلك بشيء آخر لزم التسلسل وان قال
انه ثبت هذا المعنى في المادة لعينها وذاتها لا لعلة اخرى فلم لا يقول مثله
في الجسم والثاني ان مذهبه ان الجسم قابل للتخلخل والتكاثف وعول في تقرير
هذا المذهب على ان قال المادة ليس لها في حد ذاتها حجم ولا مقدار فكانت نسبته

الى جميع المقدار نسبة واحدة قال الشيخ والجرم لا يبعد ان يفرق لمادة
مقدار صغير ويجعل فيها مقدار عظيم كبير وبالعكس التفسير قال مولانا رضي الله
عنه اذا عقلنا هذا فلقايل ايضا ان يقول نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهي
كالى المقدار الذي لا نهاية له واحدة فوجب ان يكون تلك المادة قابلة لمقدار لا
نهاية له وعلى هذا التقدير فانه يبطل قوله ان عدم المادة هو الذي اوجب كون
الجسم متناهيا في جانب الزيادة واما التعليل الثاني وهو قوله ان ذلك انما
لم يوجد له مكان غير متناهي فهذا ايضا في غاية الضعف لان الفلك الاعظم
ليس له مكان ولا حيز فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم لزمه ان لا يوجد
الفلك المحيط وان وجد فقد وجد له مكان وكل ذلك باطل عنده قال الشيخ
ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه كما علمت بل هو سطح ما يحويه الذي يليه فهو
فيه التفسير قال مولانا رضي الله عنه ان هذا الكلام اجنبي عن هذا الموضع
كانه في الفصل المتقدم لما ابطل القول بان المكان هو البعد كان يجب عليه ان
يفرع عليه بان المكان هو السطح فاما ايراده ههنا فغير مناسب واعلم ان
مذهب ارسطاطاليس ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي والامام افلاطون الالهي ان يحتج على فساده
بان يقول صريح العقل حاكم بان الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه
في كل آن وقد يكون متحركا مع بقاء مماسة السطح الواحد وذلك يدل على ان المكان
ليس هو السطح اما الاول فلان السمكة اذا وقفت في الماء والطير وقف في الهواء
ثم ان الماء يمر على السمكة والهواء يمر على الطير فههنا السطوح متواردة عليه
بحسب الانات المختلفة فلو كان المكان عبارة عن السطح لكان الانتقال من سطح
الى سطح انتقالا من مكان الى مكان وكان السكون حركة وكان يجب في مثل
هذه السمكة وفي مثل هذا الطير ان يكون متحركا ولما شهد صريح العقل بان هذه
السمكة وفي مثل ساكنة وهذه الطير ساكن علمنا ان المكان ليس هو السطح واما

الثاني فلان الدقيق اذا وضع في الجراب حين ما كان من الدقيق ثم نقل الجراب مع ذلك
الدقيق الى مسافة بعيدة فههنا ذلك الدقيق بقي سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطن
من الجراب ولم ينتقل عنه فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يقال ان ذلك
الدقيق الذي كان في الدرب وحصل في سمرقند لانه لم ينتقل البتة ولم يتحرك
البتة وذلك معلوم الفساد بالبديهة فلما حصلت الحركة ههنا مع انه
لم ينتقل من سطح الى سطح علمنا ان المكان ليس هو السطح الفصل التاسع
في اثبات الزمان وفيه مسايل المسالة الاولى في اثبات الزمان قال الشيخ
واما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه وهو امر يكون فيه القبل الذي لا
يكون مع البعد فهذه القبلية لا لذاته ولغيره وكذلك البعدية وهذه
القبليات والبعديات متصلة الى غير نهاية والذي لذاته هو قبل شيء هو
بعينه يصير بعد شيء وليس انه قبل هو انه حركة بل معنى آخر وكذلك ليس
هو سكون ولا شيء من الاحوال التي تعرض فانها في نفسها له معان غير المعاني
التي هي بها قبل وبها بعد وكذلك مع فان لمع مفهوما غير مفهوم كون
الشيء حركة التفسير قال مولانا رضي الله عنه اعلم ان الكلام في الزمان يقع
في مسايل المسالة الاولى اثبات وجود الزمان والناس فيه فريقان منهم من
انكره ومنهم من نفاه والمثبتون فريقان منهم من يزعم ان ظهوره العقلي
هو العلم بوجود الزمان ولا حاجة فيه الى الاستدلال ومنهم من يزعم
انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة وهذا هو اختيار الشيخ واما النفاة
فقد قالوا الزمان من جنس الامور التي لا وجود لها الا في الافهام و
ذلك لان الجسم لا يوجد في الاعيان الا في حد واحد من المسافة الا ان الانسان
يشاهد الجسم في ذلك الحد ثم في الحد الثاني ثم في الحد الثالث الى آخر حدود
المسافة فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع في الاعيان الا ان صورها
تجتمع في الاذهان فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بامر ممتد من اول

حدود صح

المسافة الى اخرها او يجعل ذلك الامر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات
ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك الامر الممتد لا حصول له البتة فى الاعيان
فهذا تفاصيل مذهب الناس فى اثبات الزمان واحتج الشيخ على اثبات الزمان
فى هذا الكتاب بدليلين الدليل الاول ان نقول لا شك ان ههنا اشياء نحكم
على بعضها بانه قبل غيره وعلى بعضها بانه مع غيره وعلى بعضها بانه بعد غيره
فنقول المفهوم من هذه القبلية والبعدية والمعية اما ان يكون هو نفس
الذاتين اللذين حكم عليهما بالقبلية او البعدية والمعية واما ان يكون هذه
المفهومات امور مغايرة لذينك الذاتين والاول باطل ويدل عليه وجوه
الاول ان الذات الذى يحكم عليها بالقبلية قد يحكم عليها بعد ذلك بالمعية
ثم يحكم عليها بعد ذلك بالبعدية فلما راينا ان القبلية تبدلت بالمعية و
المعية تبدلت بالبعدية مع ان الذات المحكوم عليها بهذه الامور باقية
علمنا ان هذه الاحوال امور مغايرة لتلك الذات والثانى ان الشى المحكوم
عليه بالقبلية يكون حقيقته اما انسان او حركة او سكون والمعقول
من كونه انسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد ومع الثالث
ان الاشياء المشتركة فى القبلية قد يكون مختلفة فى الماهية والاشياء
المختلفة فى القبلية قد يكون مختلفة فى الماهية والاشياء المختلفة فى
القبلية قد يكون مختلفة فى الماهية والاشياء المختلفة مشتركة فى الماهية
فالمفهوم من القبلية والبعدية امور مغايرة لماهيات تلك الاشياء وحقائقها
والرابع ان كون هذا الشى قبل ذلك الشى امر معقول بالقياس الى غيره وذاته
المخصوصة وهى انه حركة او سكون او انسان يكون غير معقول بالقياس الى غيره
والخامس انا اذا قلنا هذا الانسان قبل ذلك الانسان حكم صريح العقل بان
هذا الكلام قضية موضوعها قولنا هذا الانسان ومحمولها قولنا قبل ذلك
الانسان وحكم صريح عقلنا بان موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها فثبت

في القبلية قد يكون مختلفة

ان كون الشى قبل غيره او مع غيره او بعد غيره امور زائدة على الذاتين اللذين
حكمنا عليهما بهذه القبلية والمعية والبعدية ثم نقول هذه المفهومات اما
ان يكون امورا عدمية او وجودية والاول باطل لان العدم من حيث انه عدم
طبيعة واحدة وهذه المفهومات امور مختلفة فوجب ان يكون امورا وجودية
فنقول لهذه القبليات والمعيات والبعديات امور زائدة على الذوات
موجودة وظاهر انها ليست موجودات مستقلة بانفسها مستبدة
بذواتها بل هى نسب واضافات فلا بد لها من امور يكون هذه القبليات
والمعيات والبعديات عارضة لها ثم نقول هذا الشى الذى هو معروض
لهذه القبليات والمعيات والبعديات قد يكون معروضة لها بالذات وقد يكون
معروضة لها بالتبع والعرض فانا اذا قلنا ان هذه الحركة حصلت قبل هذه
الحركة الاخرى قضى صريح العقل بانها انما اتصفت بالقبلية لاجل انها حصلت
فى زمان متقدم على زمان حصول هذه الحركة المتاخرة حتى انا لو فرضنا ان
هذه الحركة المتاخرة حصلت فى ذلك الزمان المتقدم وتلك الحركة المتقدمة
حصلت فى هذا الزمان المتاخر لكنا نقضى على تلك الحركة المتقدمة بانها
متاخرة وبالعكس فثبت ان الذى يحكم عليه بكونه متقدما ومتاخرا قد
يكون كذلك تبعا لغيره وقد يكون كذلك بالذات ولا يجوز ان يكون كل ما كان
متقدما ومتاخرا فانه يكون كذلك تبعا لغيره والا لزم اما الدور واما
التسلسل فلا بد من الانتهاء الى موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته وان
الذى يكون قبل يمتنع عقلا ان يصير بعد وبالعكس وذلك هو الزمان
فهذه حجة قوية فى اثبات اصل الزمان فاما ان هذا الزمان هو نفس الحركة
الفلكية او مقدارها او امر مغاير لهما فذلك بحث عن ماهية الزمان وهو
امر مغاير لما نحن فيه الان ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله
واما الزمان فهو شى غير مقداره وغير مكانه فالمراد ان الزمان شى مغاير لمقدار

الجسم ومغاير لمكان الجسم واما قوله وهو امر به يكون به القبل الذي لا يكون
مع البعد فالمراد ان المتقدم والمتاخر قد يحصلان في المسافة وقد يحصلان
في الزمان الا ان المتقدم والمتاخر بحسب المسافة يحصلان معاً والمتقدم
والمتاخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة معاً فلهذا السبب قال وهو امر
به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد واما قوله فهذه القبلية له لذاته
ولغيره به فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان الذي يحكم عليه بكونه قبل وبعد اما
ان يكون لذاته واما ان يكون لغيره ولا يجوز ان يكون كل شيء قبلا وبعدا لغيره
والا لزم التسلسل او الدور وهما محالان باطلان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون
قبلا وبعدا لذاته واما قوله وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير
نهاية فهذا اشارة الى قدم الزمان وهو كلام اجنبي عن هذا الموضع لان
المقصود من تقرير هذه الكلمات في هذا الموضع اثبات اصل الزمان فاما
القول بانه قديم او محدث فذلك بحث آخر واما قوله والذي لذاته هو قبل
شيء هو بعينه يصير بعد شيء فهذا اشارة الى الدليل الذي تمسك به في اثبات
ان كون الشيء قبل غيره امر زائد على ذاته المخصوصة فان الذات المحكوم عليها
بالقبلية قد يصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية فتوارد القبلية والبعدية
مع بقائها بعينها في الحالين يدل على ان هذه القبلية والبعدية امران
زائدان على تلك الذات واما قوله وليس انه قبل هو انه حركة بل معنى آخر و
كذلك ليس هو سكونا ولا شيئا من الاحوال التي تعرض فانها في انفسها معانٍ
غير المعاني التي هي بها قبل وبعد وكذلك مع فان المع مفهوم غير مفهوم
كون الشيء حركة فالمراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني وهو ان المحكوم عليه بانه
قبل وبعد ومع تكون حقيقته انه انسان او حركة او سكون ومن المعلوم
بالضرورة ان كونه انسانا او حركة او سكونا مفهوم مغاير لمفهوم كونه
قبل ومع وبعد واعلم ان الدليل المنظوم المرتب هو ما لخصناه ونظمناه

ثم ان تغيير الفاظ الكتاب يظهر ان الشيخ قد اشار الى بعضها مع انه ما تمم
جميع مقدمات الدليل المسالة الثانية في بيان ان الزمان كم متصل
وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال ويستحيل ان
يكون دفعات لا تنقسم والا لكانت تؤدي حركات في مسافات لا تنقسم
وهذا محال فاذا يجب ان يكون اتصالها اتصال المقادير التفسير قال مولانا
رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل بيان ان الزمان كم متصل والحجة عليه
ان هذه القبليات والبعديات المتعاقبة اما ان يكون آنات متعاقبة متوالية
كل واحد منها لا ينقسم واما ان لا يكون كذلك بل يكون شيئا متصلا مستمرا
والاول باطل لان الزمان لو كان مركبا من آنات متتالية لوجب ان يكون الحركة
مركبة من امور متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة لان الواقع من الحركة
في الآن الواحد ان انقسم كان وقوع النصف الاول منه متقدما على وقوع النصف
الثاني منه فالآن الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركة يكون منقسما وقد
فرضنا ان الآن غير منقسم فثبت ان القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد
غير منقسم فلو كان الزمان مركبا من الآنات المتتالية لكانت الحركة مركبة
من الامور الغير المنقسمة ولو كان الامر كذلك لكان الجسم مركبا من
الاجزاء التي لا تتجزى لان المقدار من المسافة الذي يتحرك المتحرك عليه في
الآن الذي لا ينقسم بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت
الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى الآخر فحينئذ ينقسم تلك
الحركة وينقسم ذلك الآن وقد فرضنا انه ليس كذلك فوجب ان يكون
ذلك القدر من المسافة غير منقسم فثبت ان الزمان لو كان مركبا من الآنات
المتتالية لوجب ان يكون المسافة مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى لكنه بين في
الفصل المتقدم ان القول بالجزء الذي لا يتجزى باطل فكان القول بكون الزمان
مركبا من الآنات المتتالية باطلا فثبت ان هذه القبليات والبعديات لا يمكن

لا يمكن ان يكون دفعات وآنات متتالية غير منقسمة ولما بطل هذا وجب ان
يكون هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المقادير فثبت ان
الزمان كم متصل غير قار الذات ولقائل ان يقول ههنا دلائل قوية تدل على
بل تدل على ان الزمان لا بد وان يكون عبارة عن آنات متتالية فالحجة الاولى ان
نقول هذا الآن الحاضر الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل يمتنع ان يكون
قابلا للقسمة والا لكان احد جزئيه متقدما على الآخر ولو كان كذلك لكان
عند حصول النصف الاول منه لا يكون النصف الثاني حاضرا وعند مجيء النصف
الثاني منه يكون النصف الاول منه زائلا فثبت ان كل ما كان منقسما يمتنع ان
يكون حاضرا وهذا ينعكس بانعكاس النقيض الى ان كل ما كان حاضرا فانه يمتنع
ان يكون منقسما فثبت ان هذا الآن الحاضر غير منقسم اذا ثبت هذا فنقول
ان عدمه يكون دفعة اذ لو كان على التدريج لكان منقسما لكنا بينا انه غير
منقسم واذا كان عدمه دفعة فالآن الذي هو اول آن عدمه يكون متصلا
بوجوده فقد تتالى هذان الآنان ثم الكلام في الآن الثاني كما في الاول وهذا
يقتضي القطع بتتالي الآنات بلا واسطة برهان قاهر جلي في اثبات هذا المطلوب
والحجة الثانية ان هذا الآن الحاضر الذي دللنا على انه لا يقبل القسمة لا بد
وان يكون عدمه ايضا دفعة فلا بد وان يحصل في اول عدمه شيء آخر والا
لحينئذ ينقطع الزمان ويكون ذلك الشيء ايضا حاضرا عند حصوله وحصوله
فيكون غير منقسم ايضا وهذا يوجب القطع بتتالي الآنات التي هي غير منقسمة
الحجة الثالثة ان الحاضر في الآن الحاضر هو الماضي وهو معدوم والطرف الآخر
منه المستقبل وهو ايضا معدوم ولو قلنا بان هذا الآن الحاضر يوجب
اتصال احد جزئي الزمان بالجزء الآخر لكان هذا القول معناه ان احد المعدومين
متصل بالمعدوم الثاني بطرف موجود وهذا لا يقوله عاقل الحجة الرابعة ان
كل جزئين يفرضان في الزمان فان احدهما لا بد وان يكون متقدما على الآخر ولا

يجوز

يجوز ان يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر شيئا ثبت له بسبب غيره والا
لزم التسلسل والدور على ما قررناه ولا بد وان يكون الجزء المحكوم عليه بكونه
متقدما يكون متقدما لذاته والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا
لذاته فثبت ان كل جزئين يفرضان في الزمان فان لكل واحد منهما لازما لذاته وذلك
اللازم ممتنع الثبوت في حق الآخر لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
في الماهيات فوجب ان يكون الاجزاء المفترضة في الزمان مختلفة لذواتها و
لماهياتها ومتى كان الامر كذلك لم يعقل بين تلك الاجزاء الالتقاء وتعاقبها فيجب
يكون كل واحد منها منفصلا في نفسه عن الآخر ولا معنى لتتالي الآنات الا
ذلك ولما بطل بهذه الدلائل كون الزمان متصلا ثبت انه آنات غير منقسمة
ودفعات غير منقسمة بقي ههنا قولكم انه لو كان الزمان مركبا من آنات متتالية
لزم كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فنقول هذا حق ولا نزاع فيه الا انا
نقول لكن القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية حق فالقول بكون
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى يكون حقا واما الدلائل التي ذكروها على
ان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية فالجواب عنها انا بينا في ذلك الفصل
ان هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية وليس كل ما يصح بحسب
الاوهام والاذهان وجب ان يصح بحسب الاعيان اليس قد اتفقوا على انه
كثيرا ما يثبت موجودات في الاذهان مع انه يمتنع حصولها في الاعيان
فكذا ههنا ثم انا في مسألة الجوهر الفرد كنا قد بالغنا في تقرير الكلام من
الطرفين فمن اراد الاستقصاء فعليه بذلك الكتاب **المسألة الثالثة** في بيان ان
الزمان مقدار الحركة **قال الشيخ** ومحال ان يكون امور ليس وجودها معا توجد
وتبطل ولا تعتبر البتة فانه ما لم يكن امر زال ولا امر حدث لم يكن قبل ولا بعد
بهذه الصفة فاذا هذا الشيء المتصل متعلق بالحركة والتغير **التفسير** قال مولانا
رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل بيان ان الزمان مقدار الحركة على ما هو

مذهب ارسطاطاليس في تقرير هذه الحجة انه لما تبدلت القبلية بالمعية
ثم تبدلت المعية بالبعدية فهذا مما لا يعقل تقريره الا اذا حدث امر لم يكن
او زال امر كان وقد دللنا على ان هذه الحدوث وهذا الزوال ليس على سبيل
توالي الآنات المتعاقبة بل لا بد وان يكون على سبيل الاتصال المستمر
ولا معنى للحركة الا ذلك فانا قد بينا في اول هذا الكتاب ان الحركة عبارة عن
تبدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار فثبت ان الزمان متعلق بالحركة
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان تعاقب القبليات والمعيات والبعديات
يقتضي وقوع التغير والحركة في الشي المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية
فنقول هذا باطل فان بديهة العقل حاكمة بان آدم عم كان موجودا قبل
حدوث هذه الحوادث اليومية وانا الان موجود معه وانه سيبقى بعده
فلو كان تعاقب القبلية والبعدية والمعية يوجب وقوع التغير في ذات
ذلك الشي المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم وقوع التغير في ذات واجب
الوجود وذلك لا يقوله عاقل ولئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث
والا لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والبعدية والمعية فنقول قد يجوز
ان يكون الشي محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير
في شي اخر فلم لا يجوز ان يكون الزمان كذلك وهذا هو قول الامام افلاطون
فانه كان يقول المدة ان لم يقع فيها شي من الحركات والتغيرات لم يحصل
فيها الا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد واما ان حصلت
فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يعرض لها قبليات بعد قبليات وبعديات
بعد قبليات لا الى اول ووقوع التغير في ذات المدة والزمان بل لاجل وقوع
التغير في تلك الاشياء ثم نقول وههنا دلايل قوية مما ذكرتم وتدل على ان الزمان
يمتنع ان يكون مقدار الحركة الحجة الاولى انا نقول انا اذا قلنا الزمان مقدار
الحركة فلا معنى لهذا الكلام الا ان الزمان مقدار دوام الحركة لكن من المعلوم

ان دوام الحركة لا وجود له في الاعيان فمقدار هذا الدوام الذي هو صفة
لهذا الدوام ونعت له اولى ان لا يكون له وجود في الاعيان الحجة الثانية
هي ان دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها والناس قد اختلفوا في ان
استمرار الشي ودوامه هل هو زايد على ذاته او هو عين ذاته فان قلنا انه زايد
على ذاته فهذا الزايد يمتنع حصوله في غيره لان دوام وجود الشي يمتنع
ان يكون حاصلا في غيره لا فيه وان قلنا انه عين ذاته فكذلك وعلى التقديرين
فان دوام وجود الشي يمتنع ان يكون مباينا عنه وحاصلا في غيره فثبت
انه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة لوجب ان يكون مقدار كل حركة
مغايرا لمقدار الحركة الاخرى ولا شك انها موجود دفعة فيلزم ان لا يكون
هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة بل ساعات كثيرة بحسب الحركات الموجودة
وذلك لا يقوله عاقل الحجة الثالثة ان العقل كما قضى بان الحركة حاصلة في
الزمان فكذلك قضى بان جميع صفات هذه الحركة حاصلة في هذا الزمان
فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة لكان الزمان حاصلا في
نفسه وهو محال ولنا في ابطال هذا المذهب دلايل كثيرة ويكفينا في هذا
المختصر هذا القدر **المسالة الرابعة** في تقرير حجة اخرى على القول بثبوت الزمان
قال الشيخ وكل حركة في مسافة على سرعة محدودة فقد يتعين لها مبدا
وطرف ولا يمكن ان يكون الابطا منها يبتدي معها ويبلغ النهاية معها
بل بعدها فاذا ههنا تعلق ايضا بالمع والبعد وامكان قطع سرعة محدودة
مسافة محدودة فيما بين اخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء وفي اقل من ذلك
امكان قطع اقل من تلك المسافة فههنا غير مقدار المسافة الذي لا يختلف
فيها السريع والبطي مقدار اخر الذي نقول ان السريع يقطع فيه هذه
المسافة وفي اقل منه اقل من هذه المسافة **التفسير** قال المولانا رضي الله عنه
عاد الشيخ مرة اخرى الى ذكره دلايل اخرى يدل على اثبات الزمان فالدليل

الاول الذي تقدم ذكره دليل ماخوذ من احوال القبليات والبعديات وهذا
الدليل دليل ماخوذ من الامكانات المختلفة ولنقرر هذا الدليل فنقول كل حركة
يفرض في مسافة على قدر من السرعة فانه يحصل بين ابتداء تلك الحركة و
بين انتهائها امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة
فان حصلت حركة اخرى تساوي الاولى في الابتداء والانتهاء لكنها تكون
ابطأ منها وجد البطي قد قطع مسافة اقل فان حصلت حركة اخرى تساوي
الاولى في كيفية السرعة وفي وقت انتهائها ولكنها انما ابتدأت بعد ابتداء
الاولى وجد هذا السريع الاخر قاطعا لمسافة اقل اذا عرفت هذه الوجوه
الثلثة من الغرض فنقول اما الغرض الاول فالفائدة فيه انه يحصل بين ابتداء
السريع الاول وبين انتهائه امكان يتسع لقطع تلك المسافة ولا يتسع
للحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اقل من تلك المسافة
فهذا الامكان المتعلق في نفسه خصوصية باعتبارها يقبل بعض الحركة
ولا يقبل البعض فهو امر موجود واما الغرض الثاني فالفائدة فيه بيان
ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطيئة و
السريعة ان تشاركا في هذا الامكان وجب ان يتفاوتا في هذا الامكان
وذلك من اظهر الدلائل على ان هذا الامكان امر مغاير لمقدار المسافة اما
الغرض الثالث فالفائدة فيه من وجهين الاول ان السريع الثاني يشارك
السريع الاول في كونها حركة وفي كونها سريعة ويخالفها في مقدار هذا
الامكان فوجب ان يكون هذا الامكان مغايرا لنفس كونها حركة ولوصف
كونها سريعة الثاني ان الامكان الذي يتسع للسريع الصغير جزء الامكان
الذي يتسع للسريع الكبير وذلك يدل على ان الامكان قابل للمساواة و
المفاوتة والتطبيق والتجزية فهذا هو تقرير هذا الدليل ولنرجع الى تفسير
الفاظ الكتاب اما قوله كل حركة في مسافة على سرعة محدودة فانه يتعين

لها مبدأ وطرف فالمراد منه ان كل حركة فلا بد وان يكون من شيء الى شيء فالذي
منه هو المبدأ والذي اليه هو الطرف ثم انهما قد يكونان متعينين بالطبع
والذات وقد يتعينان بحسب تعيين معين وفعل فاعل مختار اما الاول
فكالحركات الطبيعية الصاعدة والهابطة فان لكل واحدة منهما مبدأ معينا
وطرفا معينا وهما المركز والمحيط واما الثاني فكما اذا اختار الحيوان ان يبتدئ
بالحركة من حد معين ويتركها في حد اخر وكذا القول في الحركات الدورية
فانه ليس فيها حد هو المبدأ بالذات لتلك الحركة وحد اخر هو المنتهى
بالذات بل المبدأ والمنتهى هناك ليس الا بالفرض والتعيين اذا عرفت هذا
فنقول ظهر انه يحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف حركة على سرعة محدودة
وهذا هو الذي ذكرناه في الغرض الاول واما قوله فاذا ههنا تعلق ايضا
بالمع والبعد فاعلم ان هذا كلام اجنبي عن هذه الدلائل فانه ربما سال سائل
فقال لا ثبت في هذا الدليل فنقول الامكان هو كالظرف لهذه الحركات هو الزمان
وفي الدليل الاول ثبت ان الذي يحصل بسببه القبليات والبعديات
هو الزمان وهذا يوهم التناقض فان الشيء الواحد لا يكون له الا حقيقة
واحدة فلا جرم ازال هذه الشبهة وبين ان هذا الامكان الذي جعلناه ههنا
ظرفا لهذه الحركات هو نفس ذلك الشيء الذي قلنا في الدليل الاول انه هو
السبب بالذات لتعاقب القبليات والبعديات واما قوله وامكان
قطع سرعة محدودة في مسافة محدودة فيما بين حدي الابتداء وغيره
فالمراد منه الاشارة الى ما ذكرنا في الغرض الاول وهو كالمكرر واما قوله وفي
اقل من ذلك امكان قطع اقل من تلك المسافة فالمراد منه الاشارة الى ما ذكرنا
في الغرض الثالث اما قوله فههنا غير مقدار المسافة الذي لا يختلف فيه السريع
والبطيء مقدار اخر الخ فنقول ان السريع يقطع فيه هذه المسافة فالمراد
ما ذكرناه ان السريع والبطيء ان تساويا في المسافة اختلفا في هذا الامكان

وان تساويا في هذا الامكان اختلفا في مقدار المسافة فوجب القطع بان
هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة واما قوله فهي اقل منه اقل من هذه
المسافة فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان السريع الثاني فانا شاركت السريع الاول
في السرعة وفي وقت الحركة ولكنه انما ابتداء بعد ابتداء السريع الاول فانه
يقطع اقل مما يقطع السريع الاول الذي يكون الامكان الذي يتسع للسريع الاول
وذلك يدل على ان هذا الامكان قابل للتطبيق والمساواة والمفاوتة وهو
المطلوب وقد ظهر ان الذي ذكرناه عين ما ذكره الشيخ الا انا ذكرنا على
النظم الطبيعي والترتيب القريب من الافهام والشيخ لم يعتبر ذلك والله
اعلم **المسالة الخامسة** في تقرير وجوه اخرى في بيان ان الزمان مقدار الحركة
قال الشيخ وهذا الامكان ومقداره غير ثابت بل متجدد كما ان لا ابتداء بالحركة
للحركة غير ثابت ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف
فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات على نحو ما
قلنا وهو متعلق بالحركة وهو الزمان فهو مقدار الحركة في المتقدم والمتاخر
الذي لا يثبت احدهما مع الآخر لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه ان الشيخ في الفصل المتقدم ذكر الدليل الاول على
اثبات الزمان ثم اتبعه ببيان انه مقدار الحركة فههنا ايضا ذكر هذا الدليل
الثاني على اثبات الزمان ثم اتبعه مرة اخرى ببيان انه مقدار الحركة وبحث
هذا المطلوب على مقدمتين وهي ان الزمان امر غير ثابت بل هو في السيلان
والتقضي وذكر في بيان انه غير ثابت بل سيال دليلين الدليل الاول انه لو كان
الزمان باقيا لكان الآن الذي فيه حصل ابتداء حركة الطوفان هو بعينه
هذا الآن الذي نحن فيه ولو كان كذلك لكان قد حصل ابتداء الطوفان في
هذا الآن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت بل سيال وهذا هو
المراد من قوله كما ان لا ابتداء بالحركة للحركة غير ثابت يعني ابتداء الحركة غير

حاصل للحركة في حال استمرارها فعلمنا ان حال استمرارها مغاير لحال حدوثها وذلك
يدل على ان الزمان غير ثابت والدليل الثاني انا قد ذكرنا ان الحركة السريعة والبطيئة
اذا اشتركا في المسافة كان وقت ترك البطيئة بعد ترك السريعة ولو كان
الزمان باقيا لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة
وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة ولما كان ذلك
باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت بل سيال وهذا هو المراد من قوله ولو كان ثابتا
لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف ثم انه لما بين انه غير ثابت قال فهو
اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات على نحو ما قلنا في
الدليل الاول ثم قال وهو متعلق بالحركة وهو الزمان فالمراد انه في الفصل
المتقدم بين ان تعاقب القبليات والبعديات لا يعقل حصوله الا عند حصول
الحركة والتغير ثم قال وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتاخر الذي لا يثبت
احدهما مع الآخر لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك فاعلم انه لما بين ان
الزمان مقدار الحركة ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير
وذلك لان المتقدم قد يكون في المكان وقد يكون في الزمان اما الذي في
المكان فقد يوجد المتقدم مع المتاخر واما الذي يكون في الزمان فالجزء
المتقدم من الزمان لا يوجد البتة مع الجزء المتاخر من الزمان وهذا هو
المراد من قوله مقدار الحركة في المتقدم والمتاخر الذي لا يثبت احدهما مع الآخر
لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك فاعلم انه لما بين ان الزمان مقدار الحركة
ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير وذلك لان المقدار
قد يكون في المكان وقد يكون فالمراد ان هذا المقدار الذي سميناه بالزمان
شيء مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة وهذا هو المكرر الذي لا فائدة
فيه **المسالة السادسة** في تفسير كون الآن فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار
آخر **قال الشيخ** الآن فصل الزمان وطرف اجزائه المفروضة فيه يفصله

كل جزء في حده ويتصل بغيره التفسير قال مولانا رضي الله عنه لما كان مذهبه ان الزمان
كم متصل وكل كم متصل فانه يقبل الفصل ولا معنى للفصل الا حصول طرف
لذلك الشيء ينتج ان الزمان شيء يمكن ان يحصل له طرف بالفعل ثم ذلك
الطرف قد يكون واصلا ايضا وقد لا يكون اما الاول فكما اذا حدث نقطة
في خط يجب لا ينفصل احد جزئي ذلك الخط عن الجزء الاخر منه فانه ليس
هناك الا انه حدث نقطة بالفعل وتلك النقطة كما انها نهاية لاحد قسمي
هذا الخط تكون بداية للقسم الثاني فهذه النقطة تكون فاصلة لذلك
الخط باعتبار وواصلة باعتبار اما انها فاصلة فلان ذلك الخط كان
قبل حدوث هذه النقطة فيه خطا واحدا وعند حدوث هذه النقطة
انقسم بقسمين واما انها واصلة فلان تلك النقطة اوجبت اتصال
احد قسمي هذا الخط بالقسم الثاني منه واما القسم الثاني وهو الطرف
الذي يكون فاصلة ولا يكون واصلة فكما اذا انقطع واحد نصفي الخط
عن النصف الاخر فان تلك النقطة التي هي نهاية احد نصفي الخط لم توجب
اتصال ذلك النصف بالنصف الثاني منه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول
قد دللنا على ان الآن الحاضر حد يفصل الماضي من المستقبل فيكون هذا الان
فاصلا الا انك قد عرفت ان الطرف الفاصل قد يكون واصلا وقد لا يكون
فنقول يستحيل ان لا يكون هذا الآن الفاصل واصلا لانه انما لا يكون واصلا
لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شيء اخر وذلك محال لانه لو عدم الزمان
لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان والبعدية بالزمان لا تحصل
الا عند حصول الزمان فثبت انه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده
وما ادى عدمه الى وجوده كان محالا فكان فرض عدم الزمان محالا
فاذا ثبت هذا ظهر ان كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار
اخر اما انه فاصل فلانه فصل الماضي عن المستقبل واما انه واصل فلانه

اوجب

اوجب اتصال الجزء الذي هو الماضي بالجزء الذي هو المستقبل فثبت ان كل
آن يفرض في الزمان فانه يمكن ان يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه
فاذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله الآن فصل الزمان
فالمراد منه ظاهر فان بسبب حصول الآن الحاضر ينفصل الماضي عن المستقبل
فيكون هو فصلا للزمان واما قوله وطرف واجزاء المفروض فيه فالمراد ان جزء
الزمان اما الماضي او المستقبل وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضي
وهو بعينه بداية المستقبل واما قوله ينفصل به كل جزء في حده ويتصل
بغيره فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الآن يوجب الفصل من وجه والوصل
من وجه المسألة السابعة في بيان ان الزمان مقدار الحركة المستديرة
قال الشيخ والزمان اذ لا ثبات لقبله مع بعده وذلك لا يعقل فهو متعلق
بالتغير واحتج عليه بانه لا ثبات ولا بكل التغير بل بالتغير الذي من شانه
ان يتصل التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا مشتمل على مطلوبين
احدهما ان الزمان متعلق بالتغير واحتج عليه بانه لا ثبات لقبله مع بعده
وذلك لا يعقل الا مع حصول التغير وقد ذكر هذا الكلام قبل ونقضناه
بان يكون الباري تعالى قبل هذا الحدث ثم يصير معه ثم يصير بعده مع ان
ذلك لا يقتضي وقوع التغير في ذاته والثاني ان التغير على قسمين احدهما
ان يكون بسبب تعاقب امور يكون كل واحد منها حادثا دفعة واحدة
والثاني ان يكون ذلك التغير حادثا لا دفعة بل على التدريج يسيرا يسيرا
وقد بينا ان القسم الاول يقتضي تعاقب الانات وذلك محال فبقي القسم
الثاني وهذا الكلام قد سلف ذكره والعجب من الشيخ كيف جوز هذه
التكريرات الكثيرة في مثل هذا الكتاب الصغير قال الشيخ والتغيرات التي
في الكم بين نهايتي الصغر والكبر والتي في الكيف بين نهايتي الضدين
والتي في الاين بين نهايتي مكانين بينهما غاية البعد وكل ما يقصد طرفا يسكن

فيه ان كان هرباً عما عنه الي ما اليه فالطرف المتوجه اليه يسكن فيه بالطبع
والذي بالقسر بعد الذي بالطبع ولان كل حركة مستديرة في العالم فهي بعد
ما لم يكن فيها فلها قبل والقبل زمان والزمان اقدم من الحركة المبتدئة
فهذا اذن اقدم من الذي في الكم والكيف والاين المستقيم فالتغير الذي
يتعلق به الزمان فهو اذن الذي في الوضع المستدير الذي يصح له ان يتصل
اتصالا يشبه **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه لما اثبت فيما تقدم ان
الزمان مقدار الحركة اراد في هذا الفصل ان يبين انه مقدار الحركة
المستديرة وتقريره بان يقال الزمان يمتنع ان يكون له اول وآخر فلما ثبت
انه مقدار الحركة وجب ان تكون تلك الحركة حركة لا اول لها ولا آخر والحركة
التي تكون كذلك ليست الا الوضعية المستديرة فيفتقر في تقرير هذا
الكلام الى تقرير مقدمات المقدمة الاولى اثبات ان الزمان ليس له اول
ولا آخر والحركة التي تكون كذلك واحتجوا عليه بانه لو كان له اول لكان عدمه
قبل وجوده قبلية بالزمان فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله وهو
محال وايضا لو كان له آخر لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ويعود
التقريب المذكور المقدمة الثانية وهي قولنا الزمان مقدار الحركة والكلام
في تقريرها ما تقدم والمقدمة الثالثة وهي انه لما كان الزمان مقدار الحركة
لزم من قدم الزمان قدم الحركة والامر فيه ظاهر لانه لو حصل الزمان
عند عدم الحركة لفسد ذلك في قولنا الزمان يجب ان يكون مقدار الحركة
والمقدمة الرابعة وهي ان جميع الحركات سوى الدورية يمتنع ان يكون ازلية
وتقريره من وجهين الاول انا بينا في باب الحركة في اول الطبيعيات ان الحركة
لا تحصل الا في مقولات اربع الكم والكيف والاين والوضع اما الحركة التي
في الكم فهو انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر او بالعكس والتي في الكيف
فهي انتقال من احد الضدين الى الضد الآخر والتي في الاين فهي حركة من مكان

الى

الى مكان بينهما غاية المباينة اذا عرفت هذا فنقول الحركة اما طبيعية واما
قسرية واما ارادية اما الطبيعية فهي هرب طبيعي عما عنه الحركة وتوجه طبيعي
الى ما اليه الحركة ومتى كان الامر كذلك فعند الوصول الى المطلوب يجب
حصول السكون فكل حركة طبيعية فهي منتهية الى العدم فلا يكون هي
الحركة الحاصلة للزمان واما القسرية فهي متأخرة عن الطبيعية فاذا كانت
الطبيعية لا تصلح لان يكون حاملة للزمان فالقسرية اولى ان لا يكون كذلك
واما الحركة الارادية غير المستديرة فظاهر ان شيئا منها ليست دائمة
فثبت بما ذكرنا ان كل حركة سوى المستديرة فانها ليست حاملة فوجب
ان تكون الحركة الحاملة للزمان هي المستديرة والوجه الثاني في اثبات
هذا المطلوب ان الاستقراء دل على انه لا شيء من الحركات المغايرة للحركة المستديرة
حاملة للزمان فالحاملة للزمان يجب ان يكون هي المستديرة والله اعلم
المسألة الثالثة في ذكر الاجوبة عن دلائل القائلين بان الزمان يمتنع ان يكون
مقدار الحركة **قال الشيخ** واما السكون فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره الا
بالعرض اذ لو كان متحركا ما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان **التفسير**
قال مولانا رضي الله عنه الذين قالوا الزمان لا يمكن ان يكون عبارة عن مقدار
الحركة احتجوا على صحة قولهم بامور احدها ان بديهة العقل كما حكمت بصحة
ان يقال الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية فكذلك حكمت
بصحة ان يقال الجسم سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية فنسبة
نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السوية فاذا كان الامر كذلك امتنع
ان يقال ان الزمان مقدار الحركة ثم ان الشيخ ذكر في هذا الموضع ما يصلح
ان يكون جوابا عن هذه الحجة فقال ان السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل
العرض بمعنى ان الشيء الذي هو الآن ساكن لو فرضنا انه كان متحركا بدلا عن كونه
ساكنا لكانت تلك الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان وللقائل ان يقول

هذا الكلام انما يصح لو كان تصورنا لوجود الزمان متوقفا على تصور الحركة
الا ان ذلك باطل ويدل عليه وجوه الاول انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود
الافلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها بان كان محبوسا او جالسا في بيت
مظلم وقد بالغ في تسكين الحركات باسرها حتى الطرف والنفس فان
هذا الانسان يجد المدة امرا مستمرا باقيا والعلم بذلك ضروري وهذا يدل
على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون فان الزمان حاصل فذلك
يقدح في كون الزمان عارضا من عوارض الحركة الثاني ان الحركة عبارة عن التغير
من حال الى حال والعقل ما لم يفرض زمانين حصل في احدهما الامر المنتقل
اليه فانه لا يمكنه تعقل معنى الحركة والتغير فيثبت ان تعقل ماهية الحركة
موقوفة على تعقل الزمان فلو كان تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة لزم
الدور وهو باطل الثالث ان العقل كما حكم بان الحركة لا يمكن وقوعها الا في
زمان مخصوص فكذلك حكم بان السكون لا يمكن حصوله الا في زمان
مخصوص وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون على استحضار
معنى الحركة بل يجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون على السوية ولا يجد من الامر
تفاوتا البتة واذا كان الامر كذلك فقد بطل ما ذكره الشيخ من كون السكون
مقدرا بالزمان تابع لكون الحركة مقدرة به قال الشيخ والحركات الاخرى
يقدرها الزمان لا بانه مقدارها اللاحق لها بل بانه مع ما معها كالمقدار الذي في
الذراع يقدر خشبة الذراع بذاته ويقدر سائر الاشياء بتوسطه ولهذا
يجوز ان يكون زمان واحد يقدر الحركات فوق واحدة التفسير قال مولانا
رضي الله عنه القائلون بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة
استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وتقريرها ان القول بان الزمان مقدار
الحركة يوجب القول بان هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة
واحدة بل ساعات كثيرة الا ان هذا باطل فالقول بان الزمان مقدار الحركة

باطل

باطل واما بيان الشرطية فمن وجهين الاول ان مقدار الحركة معناه مقدار امتداد
الحركة ومقدار استمرارها ومقدار بقائها ودوامها وبقاء الشيء ودوامه
اما ان يكون عبارة عن نفس الشيء وذاته او عن كيفية قائمة به لان العقل لا
يقبل ان يقال لان بقاء الشيء ودوامه امر مباين عنه بالكلية واذا امتنع ان
يكون بقاء الشيء ودوامه موجودا مباينا عنه امتنع ان يكون كمية ذلك
الدوام مباينة لذلك الشيء لان كمية الدوام لا معنى لها الا ذلك الدوام
ذلك الاستمرار الى حد معين فثبت ان مقدار كل حركة اما ان يكون عين
وجود تلك الحركة واما ان يكون صفة قائمة بها وحينئذ يلزم ان يكون
مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الاخرى فلو كان الزمان عبارة عن هذه
المقادير لزم ان يكون كثرة الازمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة
معا الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان يقال الحركة ماهيتها انها انتقال
من حال الى حال اخرى وذلك يقتضي ان يكون الزمان الذي فيه حصلت الحالة
المنتقلة عنها مغايرا للزمان الذي فيه حصلت الحالة المنتقلة اليها واذا
كان كذلك لزم ان يكون الازمنة الكثيرة موجودة فالحركة من حيث هي يكون
مستلزمة للزمان استلزاما بحسب ماهيتها وحقيقتها والواجب لذاته يمتنع
ان يكون واجبا لغيره فوجب ان يكون كل حركة فانها من حيث هي هي يكون
مستلزمة للزمان لذاتها اذا ثبت هذا فنقول اما ان يقوم زمان واحد بكل الحركات
واما ان يقوم بكل واحد منها زمان على حدة والاول باطل من وجهين الاول
ان قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال الثاني ان الحركة المعينة اذا عدمت
فقد عدم مقدارها ايضا والحركة الاخرى لما كانت موجودة كان مقدارها
ايضا موجودا فلو كان هذا المقداران عين الاخر لزم كون المقدار الواحد
معدوما موجودا معا وهذا محال ولما بطل هذا القسم ثبت انه لا بد و
ان يقوم بكل حركة زمان على حدة وذلك يوجب القول بان هذه الساعة

الواحدة التي نحن فيها ليست ساعة واحدة بل ساعات كثيرة وجدت باسرها
دفعة واحدة وانما قلنا ان ذلك باطل لوجهين الاول انا نعلم بالبديهة
ان هذه الساعة التي نحن فيها ساعة واحدة لا ساعات كثيرة والثاني انه لو
اجتمعت في هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة لكان لابد لمجموع تلك
الساعات الكثيرة من زمان واحد يكون ظرفا لها باسرها ويكون هي باسرها
حاصلة فيه وذلك محال لان ذلك الظرف يكون ايضا حاصلا مع تلك
المظروفات فيفتقر ذلك الظرف الى ظرف اخر ولزم التسلسل وهو محال
فثبت بما ذكرنا ان القول بان الزمان مقدار الحركة يقتضي هذه الاباطيل
فوجب ان يكون ذلك القول باطلا اذا عرفت هذا فنقول ان الكلام الذي
ذكره الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة وتقريره
ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وعرض قايم بتلك الحركة
فقط الا ان ذلك المقدار كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر
ساير الحركات المطابقة لتلك الحركة كما ان المقدار الموجود في خشبة الذراع
يقدر تلك الخشبة اولا بالذات ويقدر ساير الاشياء بواسطة كونه مقدرا
لتلك الخشبة واعلم ان هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان الاول
انا دللنا على ان الحركة من حيث هي حركة مستدعية للزمان واذا كانت
هذه الماهية موجبة لحصول الزمان كان جميع الحركات متساوية في
استلزام حصول الزمان والحكم الثابت بالذات يمتنع ان يكون ثابتا بالغير
لما ثبت ان الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره واذا كان كذلك
امتنع ان يقال الزمان عارض لبعض الحركات بالذات وللباقي بالتبعية
وايضا فبينا انه لا معنى لمقدار الحركة الا كمية استمرارها ودوامها وقد
ذكرنا ان العلم الضروري حاصل بان كمية دوام الشيء يمتنع ان يكون صفة
قايمة بشيء اخر مباين عنه بالكلية الوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب

ان يقول انكم قستم تقدير الحركات الكثيرة بالزمان على تقدير الاجسام
الكثيرة بمقدار الخشبة الواحدة فنقول انه لا نزاع في ان المقدار القايم
بالخشبة التي هي الذراع مغاير للمقدار القايم بالجسم الذي هو المذروع
فانه من المحال ان يكون المقدار القايم بهذا الجسم عين المقدار القايم بالجسم
الاخر واذا كان كذلك فنقول ان مقدار هذه الحركة ايضا مغاير لمقدار
تلك الحركة وان لكل حركة مقدارا على حدة فاذا كان الزمان مقدار الحركة ثبت
ان لكل حركة مقدارا على حدة بالجسم الاخر واذا كان كذلك فنقول ان مقدار
هذه الحركة مغايرة لمقدار تلك الحركة وان لكل حركة مقدارا على حدة لزم القطع
بان لكل حركة زمانا على حدة وحينئذ يصير المثال الذي ذكرتم حجة عليكم
قال الشيخ وكما ان الشيء الذي في العدد اما مبدؤه كالوحدة واما قسمه
كالزوج والفرد واما معدوده كذلك الشيء في الزمان منه ما هو مبداه
كالان ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل ومنه ما هو معدوده و
مقدره وهو الحركة **التفسير** قال المتكلمون رضي الله عنهم القايلون بان الزمان
لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة
ثالثة وتقريرها هذا ان يقول لو حصل لمقدار الحركة وجود لكان اما ان
يكون حاصلا في الماضي والحال والمستقبل والاول باطل لان الحال لا
يقبل الانقسام والزمان منقسم وحصول المنقسم في غير المنقسم محال
والثاني والثالث باطل لوجهين الاول وهو ان الماضي والمستقبل معدومات
ولا شيء من المعدوم بموجود ينتج فلا شيء من الماضي والمستقبل بموجود
والثاني وهو ان الماضي هو الذي كان حاضرا ثم انقضى والمستقبل هو الذي
يتوقع حضوره الا انه لم يحضر لكن الحاضر ليس الا الان الذي لا ينقسم فالماضي
والمستقبل ليس الا الانات الحاضرة فيلزم كون الزمان مركبا من الانات
المتتالية وذلك عند القوم محال فثبت ان مقدار الحركة لو كان موجودا

لكان وجوده اما ان يكون في الحال او الماضي او المستقبل فثبت ان كل هذه
الاقسام باطل فلزم ان يقال لا وجود لمقدار الحركة فهذا كلام قوي يتوجه
على الفلاسفة اذا عرفت هذا فنقول الكلام الذي ذكره الشيخ في هذا
الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة وتقريره ان يقال الآن ليس جزءا
من اجزاء الزمان بل هو مبدأ لحصول الزمان وذلك لان الآن غير منقسم
ثم يستلزم بحركته بفعل الزمان كما ان النقطة بفعل بسيلانها وحركتها
الخط والزمان هو الذي ينقسم الى الماضي والمستقبل فنسبة الآن
الى الزمان نسبة المبدأ الى ذي المبدأ ونسبة الماضي والمستقبل الى
الزمان نسبة الفرد والزوج الى العدد واعلم ان هذا الجواب في غاية
الضعف وبيانه من وجوه الاول انا قلنا لو كان الزمان موجودا لكان عبارة
عن آنات متتالية وذلك لان الزمان عبارة عن الحال والماضي والمستقبل
اما الحال فانه غير منقسم واما الماضي والمستقبل فهو الذي كان حاضرا
او يتوقع حضوره فيكون ايضا غير منقسم فيلزم ان يكون الزمان عبارة
عن تتالي هذه الامور الغير المنقسمة وذلك عند العقول محال وما ذكروه
في معرض الجواب لا يدفع هذا الكلام فكان فاسدا الثاني ان قولهم الآن
شيء غير منقسم وانه يفعل بسيلانه تسليم لكون الآن شيئا قائما بنفسه
مستقلا بذاته ثم انه يفعل بسيلانه الزمان وذلك بعينه رجوع الى مذهب
الامام افلاطون من ان الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ثم انه يحصل
له نسب متعاقبة متوالية الى الحوادث فحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا
القول واعترافا بسقوط قول من يقول الزمان عبارة عن مقدار الحركة
الثالث انكم زعمتم ان الآن طرف الزمان وصفة قائمة به فكيف زعمتم الآن
ان طرف الزمان هو الاصل والمبدأ وان الزمان انما حدث من حركته ومن
تامل في هذه الكلمات حق التامل عرف شدة الاضطراب فيها قال الشيخ

والجسم

والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لانه في الحركة والحركة في الزمان
التفسير قال مولانا رضي الله عنه القائلون بان الزمان لا يجوز ان يكون
عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة رابعة وهي انا نحكم
بان هذه الحركة وجدت في هذا الزمان فكذلك نحكم بان هذا الجسم وجد
في هذا الزمان ولا نجد في العقل تفاوتا بين قولنا حصلت هذه الحركة
في هذا الزمان وبين قولنا حصل هذا الجسم في هذا الزمان واذا كان
كذلك كانت نسبة الزمان الى الحركة كنسبتها الى الجسم وذلك يمنع
كون الزمان مقدار الحركة اذا عرفت هذا فنقول الذي ذكره الشيخ في
هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذا الكلام وتقريره ان يقال الجسم
الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لانه في الحركة والحركة في الزمان واعلم ان هذا
الكلام في غاية الضعف وذلك لان الزمان لما كان مقدار الحركة كان
عرضا موجودا في الحركة والحركة عرض موجود في الجسم فيلزم ان يكون
الزمان موجودا في الموجود فيلزم ان يكون الزمان موجودا في الجسم
فبهذا البيان يظهر كون الزمان موجودا في الجسم ولا يظهر منه معنى
كون الجسم موجودا في الزمان والكلام الذي ذكره يقتضي كون الزمان
موجودا في الجسم وذلك عكس المطلوب قال الشيخ وذوات الاشياء الثابتة
وذوات الاشياء الغير الثابتة من جهة والثابتة من جهة اذا اخذت من
جهة ثباتها لم تكن في الزمان بل مع الزمان ونسبة ما مع الزمان وليس
في الزمان هو الدهر ونسبة ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان
الاولى ان يسمى السرمد والدهر في ذاته من السرمد وبالقياس الى الزمان
دهر التفسير قال مولانا رضي الله عنه القائلون بان الزمان لا يجوز ان يكون
عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة وتقريرها ان
ذات الحق سبحانه منزه عن الحركة والتغير ثم انا نعلم بالضرورة انه سبحانه

في الجسم وهو

كان موجودا قبل وجود هذا اليوم فانه الآن موجود مع هذا اليوم وانه
سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم فلا صدق عليه سبحانه انه كان وانه الان
كائن وانه سيكون ثبت ان هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة
وبالتغير وايضا فالجواهر العقلية موجودات مجردات عن الحركة ولو انها
ثم انه يصدق عليها انها موجود مع البارى تعالى دائمة الوجود بدوام
وجوده وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب
الوجود على ان المعلول لا بد وان يكون موجودا مع العلة وان لا يكون
متاخرا عنه البتة فثبت ان مفهوم المعية حاصل ههنا مع ان الحركة
والتغير ممتنعة الحصول ههنا وذلك يدل على ان الامر الذى لاجله
يحصل معنى القبلية والبعدية لا تعلق له بالحركة اذا عرفت هذا فنقول
الفصل الذى ذكره الشيخ ههنا يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة
وتقريره ان يقال نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى الثابت هو السرمد هذا حاصل هذا الكلام واعلم انه ليس فيه كثير فائدة
وذلك لانا قد دللنا على ان المفهوم من القبلية والمعية والبعدية حاصل
في الموضع الذى يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه وذلك يقتضى ان
يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية لا يتوقف على حصول
الحركة والتغير فهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب ولا دافع
الا ان يقول انه تعالى واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته لكنه
ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم ولا يبقى
موجودا بعد هذا اليوم الا ان فساد هذا القول معلوم بالضرورة
لان الذى يصدق عليه انه ما كان موجودا قبل هذه الساعة وليس
موجودا مع هذه الساعة ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون
عدما محضا ونفيا صرفا ومع ذلك فالقول بان واجب الوجود لذاته

ممتنع لذاته جمع بين النقيضين فهو معلوم البطلان بالبديهة ثم ان الشيخ
لم يدفع هذا الكلام الا بان قال نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ونسبة
الزمان الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد وذكر هذا الكلام في هذا المقام
ضعيف وبيانه من وجوه الاول انه ما زاد على ذكر الالفاظ الهائلة ومعلوم
ان ذلك لا يدفع الحجة اليقينية والثاني وهو انه لم يبين ان هذا الذى سماه
بالدهر وبالسرمد هل هو نفس هذه النسب المخصوصة او هو امر آخر
يقتضى حصول هذه النسب فان كان الاول فلم لا نقول في الزمان مثله
وهو انه لا معنى للزمان الا نفس هذه القبليات والبعديات والمعيات
من غير اثبات امر آخر ولم زعم ان الزمان موجود يقتضى حصول هذه النسب
ولم يقل الدهر موجود يقتضى هذه النسبة المخصوصة وما الفرق بين
البابين واما الثانى وهو ان يقال ان المسمى بالدهر وبالسرمد موجود مخصوص
يقتضى حصول هذه النسب وكان ينبغى ان يبين انه جوهر او عرض وان كان
جوهرا فهو من الجواهر الجسمانية او من الجواهر المجردة وان كان عرضا فهو
من اى اجناس الاعراض فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه
التفاصيل السؤال الثالث ان نقول انك زعمت ان نسبة الثابت الى المتغير
هو الدهر فنقول هذا الذى سميته بالدهر اما ان يكون ثابتا او متغيرا فان
كان ثابتا فالثابت اما ان يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة او لا يجوز
فان جاز فلم لا يجوز ان يقال المقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات الى
البعض شىء ثابت في ذاته كما هو قول افلاطون وان لم يجز فكيف جعلتموه
سببا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت وبين المتغير فان مثل هذه
النسبة يكون متغيرة فان كان المسمى بالدهر ثابتا والثابت لا يجوز جعله
سببا لحصول النسبة المتغيرة ونسبة الثابت الى المتغير نسبة متغيرة فلزم
امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسبة واما ان كان المسمى بالدهر

امراً متغيراً في ذاته فالشيء المتغير في ذاته هل يمكن جعله سبباً لحصول النسبة
بين الاشياء الثابتة او لا يمكن فان امكن فلم لم يكن الزمان كافياً في ذلك حتى
لا يحتاج الى اثبات هذا الدهر وان لم يكن فكيف جعلتم الدهر المتغير في ذاته
سبباً لحصول النسبة الى الاشياء الثابتة واعلم ان كلام الشيخ في هذا
الكتاب مشعر بان الدهر شيء ثابت في ذاته لانه قال الدهر في ذاته من السرمد
وبالقياس الى الزمان دهر معناه ان الدهر في ذاته شيء ثابت غير متغير الا انه
اذا نسب الى الزمان الذي هو موجود متغير في ذاته سمي دهراً وهذا تصريح
بان الدهر ثابت في ذاته الا انه مع كونه كذلك فانه يقتضي حصول هذه النسب
المتغيرة وفي ذلك اعتراف بان الشيء قد يكون ثابتاً في ذاته ومع ذلك فانه
يقتضي تقدير الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة واذا كان الامر كذلك
فهذا هو عين مذهب افلاطون من ان الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته
الا انه يقتضي تقدير هذه الاحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة فقد ظهر ان
الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل
في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب افلاطون
فالقول الاقرب عندي ان الحق في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون و
هو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر نسبة ذاته الى
ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير سمي بالسرمد ومن هذا الاعتبار
واذا اعتبر نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو الدهر
الداهر وان اعتبر نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة معه فذلك هو
المسمى بالزمان واما قول ارسطاطاليس ان الزمان مقدار الحركة فقد عرفت
بالدلائل القاهرة فساده واما مذهب افلاطون فهو الى المعالم البرهانية
الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد ومع ذلك فالعلم التام
بحقائق الاشياء ليس الا عند الله سبحانه وللقوم دليل آخر على ان الزمان

الزمان لا يجوز ان يكون مقدار الحركة وذلك باعتبار ان فرض عدم الزمان
يوجب وجوده لان كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان
فيكون فرض عدم الزمان موجباً فرض وجوده وكل ما كان كذلك فهو
واجب لذاته فثبت ان الزمان واجب لذاته فلو كان مقداراً للحركة و
عرضاً حالاً فيها لكانت الحركة شرطاً لوجود ما هو واجب لذاته وما كان
كذلك فهو واجب لذاته فثبت ان الزمان واجب لذاته فلو كان مقداراً
للحركة وعرضاً فيها لكانت الحركة شرطاً لوجود ما هو واجب لذاته وما
كان كذلك كان اولى ان يكون واجباً لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها
هذا خلف قال الشيخ الحركة علة حصول الزمان والمحرك علة الحركة فالمحرك
علة علة الزمان فالمحرك علة الزمان ولا كل محرك بل محرك المستديرة ولا كل محرك
حركة مستديرة بل التي ليست بالقسر فقد صح ان الزمان قبل القسر
التفسير قال مولانا رضي الله عنه اما قوله الحركة علة حصول الزمان فهذا
باطل ويدل عليه وجوه الاول الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة
اخرى وذلك لا يعقل الا اذا كان زمان ما منه الحركة مغايرة لزمان
اليه الحركة فثبت ان الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها الى الزمان فلو كانت
الحركة علة لحصول الزمان لكان الزمان مفتقراً الى الحركة وحينئذ يلزم
افتقار كل واحد منهما الى الآخر وهو محال الثاني لو كانت الحركة علة
لحصول الزمان لوجب ان يكون لكل حركة كذلك فحينئذ يلزم كون الازمنة
متعددة بحسب تعدد الحركات فيلزم حصول الازمنة الكثيرة دفعة
واحدة وانه محال والثالث ان الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد
الحركة فلو قلنا الحركة علة لحصول الزمان لكان معنى هذا الكلام ان الحركة
علة لبقاء نفسها ولدوامها وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته
فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها وهو محال الرابع وهو انا بينا ان فرضنا

ارتفاع جميع الحركات والتغيرات فان صريح العقل يقتضي بقاء المدة والزمان
فذلك يدل على ان الزمان غني في وجوده عن الحركة فثبت ان قوله الحركة علة
لحصول الزمان ليس بصواب واما بقية الكلام فظاهر غني عن التفسير
الفن الرابع في احوال الحركات وفيه مسائل المسالة الاولى في اثبات ان
الحركات الدورية ارادية قال الشيخ كل حركة عن محرك غير قسري فاما عن
محرك طبيعي او نفساني ارادي وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئا
ويهرب عن شيء فحركته بين طرفين متروك لا بقصد ومقصود لا يترك و
ليس شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة فان كل نقطة فيها مطلوب
ومهروب منها فلا شيء من الحركات المستديرة بطبيعي فاذن الحركة
الموجبة للزمان نفسانية ارادية فالنفس علة وجود الزمان التفسير
قال مولانا رضي الله عنه الحركة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية و
الدليل على هذا الحصر ان حركة الجسم لا بد لها من مؤثر يؤثر فيها وموجب
يوجبها فذلك المؤثر اما ان يكون حالا في ذلك الجسم او يكون مباينا عنه
اما الحال فيه فان لم يكن له شعور بالاثر الصادر عنه فهو الطبيعة
وان كان له شعور بذلك الاثر فهو الارادية واما ان كان ذلك المحرك
مباينا فذلك هو القسر فثبت ان كل حركة فهي اما طبيعية واما قسرية
واما ارادية ثم نقول الحركة الدورية يمتنع ان تكون طبيعية والدليل عليه
ان الحركة الدورية كل نقطة تقصدها تفارقها المحرك فان هرب عنها غير
طلبه لها وحركته عنها غير توجهه اليها فلو كانت الحركة طبيعية لكان
الهرب الطبيعي عن الشيء عين الطلب الطبيعي للشيء وذلك محال فثبت
ان الحركة الدورية يمتنع ان تكون طبيعية امتنع ايضا كونها قسرية لان
القسر على خلاف الطبيعة ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية
فثبت ان الحركات الدورية كلها ارادية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال

ان الجسم المستديرة يكون قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع
ثم عند الوصول اليها يصير هاربا عنها بالطبع وذلك لا يوجب التناقض
لانه انما يكون طالبا للوصول الى تلك النقطة قبل الوصول اليها وانما
يصير هاربا عنه عند الوصول اليها فالطلب والهرب لم يحصلا على انه
غير ممتنع وجوه الاول انه لا نزاع في ان الحركة المستقيمة قد تكون طبيعية
فان الحجر النازل بالطبع قبل وصوله الى حد معين في تلك المسافة يكون
طالبا للوصول اليه ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه فاذا عقل ذلك
في الحركة المستقيمة فلم لا يعقل مثله في الحركة المستديرة الثاني ان الطبيعة
يوجب السكون بشرط حالتين متضادين بحسب شرطين مختلفين
في زمانين متغايرين غير ممتنع الثالث ان عندكم الحركات الدورية ارادية
فقبل وصول الجسم المستديرة الى النقطة المعينة يكون الوصول اليها مطلوبا
بالارادة ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول مهروبا عنه بحسب
الارادة فاذا عقل كون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا عنه في وقتين وعند
شرطين بحسب الارادة فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة قال الشيخ فاذا
الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية فالنفس علة وجود الزمان التفسير
قال مولانا رضي الله عنه اذا اثبت فيما تقدم ان الحركة الحاملة للزمان حركة
ارادية ثم نقول فاعل الحركة الارادية هو النفس وهذا يعكس ان النفس
هي الفاعلة للحركة الارادية وثبت ان تلك الحركة الارادية هي الفاعلة
للزمان فهي العلة لوجود الزمان المسالة الثانية في اثبات ان الجسم لا
يتحرك لذاته قال الشيخ كل حركة فلها محرك لان الجسم اما ان يتحرك لانه جسم او لا
لانه جسم فان تحرك لانه جسم وجب ان يكون كل جسم متحركا فاذا حركته
عن سبب آخر اما قوة فيه واما خارج عنه التفسير قال مولانا رضي الله
عنه الكلام التام في تقرير هذا الكلام ان يقال الحركة لا بد لها من مؤثر وذلك

المؤثر اما ذات المتحرك واما غيره فيمتنع ان يكون ذاته فبقي ان يكون غيره فتفتقر
في تقرير هذا الدليل الى بيان امور المقدمة الاولى ان الحركة لابد لها من مؤثر
فنقول الدليل عليه هو ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها مستبدة
بذاتها لانها نعت من نعوت الجسم وصفة من صفاته فلا يعقل حصولها الا
كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه الى الغير وكل ما افتقر في
تحققه الى الغير فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فلابد له من مؤثر فثبت ان الحركة
لابد لها من مؤثر المقدمة الثانية فهي قولنا انه يمتنع ان يكون الجسم متحركا
لذاته فقد استدل الشيخ عليه هاهنا بانه لو تحرك لانه جسم وجب ان يكون
كل جسم متحركا واعلم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بمزيد تقرير وهو ان يقال
الاجسام متساوية في الجسمية فلو كانت الجسمية موجبة للحركة لكانت
الاجسام باسرها متساوية في الموجب فيلزم من استوائها في الموجب
استواؤها باسرها في الاثر وهو الحركة فالكلام الذي ذكره الشيخ لا يتم الا
بتقرير هذه المقدمات وللقائل ان يقول السؤال عليه من وجوه الاول لم قلتم
بان الاجسام باسرها متساوية في الجسمية وما الدليل على صحة هذه المقدمة
وتقريره ان المعقول من الجسم انه ماهية يقبل الابعاد الثلثة ولا يلزم من
الاستواء في قابلية الابعاد الثلثة الاستواء في تمام الماهية لما ثبت ان
الماهيات المختلفة لا يبعد اشتراكها في بعض اللوازم واما تلك الماهية التي
عرضت لها هذه القابلية فهي غير مشعور بها من حيث هي هي واذا كان الامر
كذلك فكيف عرفتم كونها متساوية في تمام الماهية فثبت ان هذه المقدمة
غير معلومة لا يقال الدليل على استوائها في تمام الماهية انا نقسم الجسم
الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والعلوي والسفلي ومورد القسمة
مشترك فيه بين الاقسام فوجب ان يكون كونه جسما الذي هو المورد لهذا
التقسيم امرا مشتركا فيه بين الكل لانا نقول هذا باطل لانه يمكننا تقسيم

الاعراض

الاعراض الى الكم والكيف وغيرهما ثم لم يلزم منه تماثل الاعراض في تمام الماهية
فكذا هاهنا السؤال الثاني هب انا سلمنا ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية لكن لم
قلتم انه يلزم من هذا القدر اشتراكها في جميع اللوازم والدليل عليه ان
الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية متساوية في تمام الجسمية ثم انه
لم يلزم ان يصح على الفلكيات كل ما صح على العنصريات وبالعكس فلذلك
هاهنا فان قلتم ان ذلك الاختلاف انما جاء بسبب منفصل فنقول لم
لا يجوز هاهنا مثله وعليكم حصر الاحتمالات ثم ابطالها بالدليل القاطع
ليتم دليلكم السؤال الثالث ان المبدأ لتلك الحركة اما ان يكون فيه اولا
يكون فيه فان كان الاول فنقول لما كان هذا الجسم اختص بهذه الحركة
المعينة فكذلك اختص بالقوة التي هي المبدأ لهذه الحركة المعينة فان
وجب ان يكون اختصاصها بتلك الحركة لاجل علة اخرى وجب ان يكون
اختصاصه بتلك العلة لاجل علة رابعة ولزم التسلسل وان عقل ان
يكون اختصاصه بتلك العلة لا لاجل علة اخرى فلم لا يجوز مثله في
الحركة واما ان قلنا ان تلك الحركة انما حصلت في ذلك الجسم لسبب منفصل
فنقول اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر من ذلك المؤثر دون
سائر الاجسام اما ان يكون لاجل ان ذلك الجسم اولى من غيره بذلك
القبول او ليس كذلك فان كان ذلك لاجل حصول تلك الاولوية عاد
الكلام في سبب حصول تلك الاولوية وان كان ذلك لغير سبب وحصول
الاولوية فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر دون
سائر الاجسام مع استواء جميع الاجسام في القابلية ومع انه ليس شيء
منها اولى بذلك القبول من الآخر البتة يكون رجحانا لاحد طرفي الممكن
على الآخر لا لمرجح واذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله في اصل الحركة وهو ان
يقال ان تلك الحركة قد ترجح وجودها على عدمها لا لمرجح وحينئذ يبطل

اصل هذا الدليل فهذا تمام الكلام على الدليل واعلم ان للشيخ لما اثبت انه لا
يجوز ان يكون الجسم محركا للكل انتج منه انه لا بد وان يكون محركا لغيره
ثم ان ذلك الغير اما ان يكون حالا فيه واما ان يكون مباينا عنه فلا جرم
قال ان ذلك الشيء الآخر اما قوة فيه واما خارج عنه **المسألة الثالثة**
في بيان انه لا بد من انتهاء المتحركات الى محرك اول لا يتحرك **قال الشيخ** المتحركات
في كل طبقة ينتهي الى محرك اول لا يتحرك والا لاتصلت محركات بمتحركات
بلا نهاية واتصلت اجسام بلا نهاية وكان لجملتها حجم غير متناه وهذا محال
التفسير قال مولانا رضي الله عنه لو كان كل متحرك انما يتحرك لان شيئا آخر
حركه الى غير النهاية لزم اما الدور وهو ان يكون محرك هذا ذاك ومحرك
ذاك هذا فيقتضي تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الآخر اما بالرتبة
واما بالزمان وهو محال واما التسلسل وذلك يقتضي وجود اجسام لا
نهاية لها وقد دللنا على انه محال فلم يبق الا ان يقال هذه المتحركات ينتهي
الى محرك لا يتحرك البتة وان كان متحركا لكنه يكون متحركا من تلقاء نفسه
لا بتحريك غيره وذلك هو المطلوب **المسألة الرابعة** في بيان ان القوة الجسمانية
لا يقوى على افعال غير متناهية **قال الشيخ** ليس من شأن جسم من الاجسام
ان يكون له قوة على امور غير متناهية والا لكان له قوة على امور الجزء
المتقابلة لشيء من ذلك الغير المتناهي المفروضة من مبدأ محدود فاما ما يقوى
عليه الكل من ذلك المبدأ فكان على متناه وكذلك الجزء الآخر فمجموعها
يكون على متناه **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه كل قوة حالة في جسم
فانه يجب كونها منقسمة بسبب انقسام ذلك المحل والكلام في مباحث
هذه المقدمة سيأتي في مسألة اثبات النفس الناطقة اذا عرفت هذا فنقول
جزء تلك القوة اما ان يقوى على التحريك والتأثير او لا يقوى عليه البتة
والثاني باطل لانه جزء القوة ان لم يقو على التأثير البتة فحينئذ لا يكون لجزء

القوة قوة على الشيء اصلا فحينئذ يلزم ان يكون القوة على الشيء غير قابلة
للانقسام وقد بينا انها قابلة للانقسام هذا خلف فثبت ان جزء القوة
يقوى على التأثير ثم نقول لجزء القوة اما ان يقوى على مثل ما يقوى عليه
الكل او لا يكون كذلك والاول باطل والا لزم ان يكون الكل مساويا للجزء
وهو محال ولما بطل هذا تعين الثاني وهو ان يقال جزء القوة لا يقوى
على مثل ما يقوى عليه كل القوة وحينئذ يلزم ان يكون مقوى الجزء
متناهيا ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء وضعف المتناهي يكون
متناهيا فمقوى كل القوة الجسمانية يجب ان يكون متناهيا وذلك هو
المطلوب وللقائل ان يقول الكلام على هذه الحجة من وجوه السؤال
الاول لا نسلم ان القوة الحالة في الجزء يجب ان يكون منقسمة وذلك لانه
بتقدير ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى كانت القوة القائمة
بالجزء الذي لا يتجزى لم يلزم كونها منقسمة لكنا بينا ان الحق هو اثبات
الجزء الذي لا يتجزى السؤال الثاني وهو ان النقطة والوحدة كل واحد منهما
شيء غير منقسم فنقول هذا الشيء ان كان جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد
وان كان عرضا محله ان لم يكن منقسما فقد ثبت الجوهر الفرد ايضا وان
كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بان انقسام المحل لا يقتضي انقسام
الحال وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما ابدا ان يكون القوى الجسمانية
منقسمة السؤال الثالث هب ان القوة الجسمانية منقسمة وان مقوى
الجزء لا بد وان لا يكون مساويا لمقوى الكل لكن لم قلتم ان عدم المساواة
لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء منقطعا ولم لا يجوز ان يحصل ذلك التفاوت
بطرف آخر وعليكم الدليل ثم نقول لم لا يجوز ان يقال ان ذلك التفاوت
يظهر بكون فعل الجزء ابطأ وكون فعل الكل اسرع مع كون كل واحد
منهما باقيا ابدا السؤال الرابع دليلكم معارض بدليل آخر وهو ان ذات هذه

القوة الجسمانية وكيفية تاثيرها في اثرها لا ينتهي الى وقت الا ويمكن بقاؤه
بعد ذلك والا فقد انتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه
محال واذا ثبت هذا وجب القطع بان هذه القوة الجسمانية ممكنة البقا
في الذات وفي التاثير ابدا وذلك يبطل قولكم **قال الشيخ** فالمحرك الاول
الذي لا يتناهى قوته اذا ليس بجسم ولا في جسم وليس بمتحرك لانه اول ولا
ساكن لانه لا يقبل الحركة والساكن هو ما عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك فيه
التفسير قال مولانا رضي الله عنه انه قد ثبت فيما مضى ان الزمان ليس له
اول ولا آخر واثبت انه مقدار الحركة فانتج منهما اثبات حركة ازلية ابدية
ثم بين ان كل حركة فلا بد لها من محرك ثم بين ان المحرك لا يجوز ان يكون قسريا
والا لزم اثبات اجسام لا نهاية لها ولا يجوز ان يكون طبيعيا لما ثبت ان
القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية فالقوة القوية على تلك
الحركة الازلية الابدية يجب ان لا تكون جسمانية اصلا وهذا هو الطريق
المشهور في اثبات ان مدبر العالم الجسماني يجب ان لا يكون جسما ولا
جسمانيا ولما ثبت ذلك وجب ان لا يكون متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بمتحرك
فظاهر واما انه ليس بساكن فلان السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك
واذا كان كذلك امتنع كونه ساكنا **المسالة الخامسة** في بيان ان كل جسم
فانه لا ينفك في ذاته عما يكون مبدا الحركة **قال الشيخ** الاجسام لا تخلو في
طبيعتها من مبدا حركة وذلك لان كل جسم اما ان يكون قابلا للنقل
من موضعه الطبيعي او غير قابل فان كان قابلا فهو قابل للتحريك المستقيم
فلا يخلو اما ان يكون في طباعه مبدا ميل الى مكانه الطبيعي او لا يكون
لكنا نشاهد بعض الاجسام في طباعها ميل الى جهة من الجهات وكلما
اشتد الميل قاوم المحرك بالقسر حتى يتفاوت بسبب تفاوت ما فيهما من
قوة الميل فان كان جسما لا ميل فيه وقبل حركة قسر وكل حركة كما علمت في زمان

كانت لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذي ميل وهذا في طبيعته
بالقسر يكون في مثله حركة مقسر جسم ذي ميل او قلة فنسبة مثله الى ذلك
نسبة الزمانين فيكون نسبة قسر قاسر المقاومة فيه الى نسبة قسر في جسم
ذي ميل وهذا خلف فاذا كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعي ففيه مبدا
حركة **التفسير** قال مولانا رضي الله عنه اعلم انا ندعي ان كل جسم فانه لا ينفك
عن مبدا حركة والدليل عليه ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا في حيز
معين واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز
الذي له ممكنا او لا يكون ممكنا فان كان ممكنا اما الاول فهو الجسم الذي يقبل
الانتقال عن حيزه المعين واما الثاني فهو الجسم الذي لا يقبل الانتقال عن حيزه
المعين ونحن نبين ان كل واحد من هذين القسمين فانه لا بد وان يحصل فيه
قوة تكون مبدا الحركة اما القسم الاول وهو الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة
فالذي يدل على انه لا بد وان يحصل فيه ميل معاوق عن الحركة القسرية انا لو
فرضناه خاليا عن الميل المعاوق وفرضنا ان قاسرا قسره على الحركة فتلك الحركة
اما ان تقع في زمان او تقع لا في زمان والقسمان باطلان فبطل القول بحصول
تلك الحركة انما قلنا انه يمتنع وقوعها في زمان هو ان ذلك الجسم لو حصل
فيه معاوق لصارت تلك القسرية بطيئة فلنفرض جسما حصل فيه ميل
معاوق ولنفرض ان الجسم يتحرك مائة ذراع من المسافة الحركة القسرية مع
ذلك الميل المعاوق في عشر ساعات ولنفرض ان الجسم الخالي عن الميل المعاوق
يتحرك مائة ذراع من المسافة في ساعة واحدة فيكون زمان حركة الجسم الخالي
عن المعاوق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاوق فلنفرض جسما
آخر حصل فيه معاوق اضعف من المعاوق الاول بحيث يكون معاوقته عشر
المعاوقة الاولى فيكون نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الاولى نسبة زمان
حركة الجسم الخالي عن المعاوقة الى زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة فلزم

ان يحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاوقة الضعيفة في الساعة الواحدة
وكان يحصل حركة الجسم الخالي عن المعاوقة في الساعة الواحدة فيلزم ان يكون
حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة مساوية في السرعة والبطوء لحركة الجسم
الموصوف باللامعاوقة وذلك محال فثبت ان القول بان الجسم الخالي عن المعاوقة
تحصل حركتها في زمان محال واما ان يقال انه تحصل حركتها الا في زمان فذلك
ايضا محال لان كل حركة فانها تقع على مسافة منقسمة فيحصل في النصف
الاول من المسافة نصفها ثم بعدها يحصل في النصف الثاني من المسافة النصف
الثاني من تلك الحركة ومتى حصلت القبلية والبعدية وجب حصول الزمان
فثبت ان الجسم الخالي عن مبدا الحركة لو قبل حركة قسرية لكان حصول تلك
الحركة القسرية اما ان يكون في زمان واحد او لا في زمان فثبت فساد القسمين
فوجب ان يكون وجود هذه الحركة ممتنعا ولقائل ان يقول السؤال على ما ذكرتم
من وجهين السؤال الاول لان نقول هذا الدليل الذي ذكرتم انما يتم لو كانت
الحركة لا تستحق الزمان الا بسبب المعاوقة وذلك باطل بل الحركة تستحق
لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاوق قدرا اخر واذا كان الامر
كذلك فحينئذ لا يلزم ان يكون الحركة الخالية عن المعاوقة مساويا في الزمان
الحركة الحاصلة مع المعاوقة الضعيفة وتمام الكلام في تقرير هذا السؤال قد
ذكرناه في شرح هذا الدليل في مسالة الخلا فلا فائدة في الاعادة السؤال الثاني
هو ان الميل المعاوق يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية فيصير حاصل
كلامكم ان الشيء اذا كان خاليا عن المعاوق كان ممتنع الحصول ويكون بشرط
امكان حصوله ان يكون الامر المعاند والمنافي له حاصلا وذلك على خلاف
العقل فان الشيء عند عدم المنافي والمعاوق يكون اولى بالحصول منه حال
قيام المنافي والمعاند قال الشيخ فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي
فلاجزائه نسبة الى الحيز وما يحويه او ما يكون محويا ليست واجبة لذاتها اذ

ليس بعض الاجزاء التي تعرض فيها اولى بملاقاة عادية او موازاة عادية من
بعض فاذا في طباعها ان يعرض لها تبدل هذه المناسبات فهي قابلة للنقل
عن مواضعها ثم برهن بذلك البرهان ان لها مبدا حركة وضعية مستديرة
التفسير قال مولانا رضي الله عنه لما بين ان الجسم الذي يقبل الحركة المستقيمة
لا بد وان يكون فيه مبدا حركة اشتغل الى بيان ان الجسم الذي لا يقبل الحركة
المستقيمة يجب ايضا ان يحصل فيه مبدا حركة وتقريره ان كل جسم لا يقبل
الحركة المستقيمة فهو بسيط وكل جسم بسيط فانه يكون قابلا للحركة
المستديرة وكل ما يقبل الحركة المستديرة فلا بد وان يكون فيه مبدا حركة
ينتج ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ففيه مبدا حركة فهذه مقدمات
ثلثة لا بد من تقريرها اما المقدمة الاولى فقد اهملها الشيخ ولا بد من ذكرها
فنقول الدليل على ان الامر كذلك هو ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة
لو كان مركبا لكان قابلا للحركة المستقيمة وذلك محال ولقائل ان يقول هذا
بناء على ان الجسم الذي يكون حقيقته مؤلفة من اجسام مختلفة الطبايع يكون
قابلا للانحلال وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال تلك الاجسام وان كانت
مختلفة الطبايع الا ان حقيقة كل واحد منهما يقتضي لعينها ولذاتها ان
يكون متصلة بالاخرى وعلى هذا التقدير فانه لا يكون ذلك المركب قابلا
للانحلال والمجيب ان يجيب عنه فيقول حقيقة كل واحد من تلك البسايط
يقتضي ان يكون شكله هو الكرة فلو اقتضت ان يكون هو متصلا بالاخر و
ملتصقا به لوجب ان لا يكون شكله هو الكرة فحينئذ يلزم ان يكون الطبيعة
الواحدة مقتضية للنقيضين وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان كل مركب فانه
يقبل الانحلال وحينئذ يتم الدليل المذكور اما المقدمة الثانية وهي قولنا
ان كل جسم بسيط فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه ان ذلك الجسم
لا بد وان يحيط به شيء فان لم يكن كذلك فلا بد وان يكون محيطا بشيء وان كان

كان الامر كذلك فلنفرض دائرة في هذا الجسم ولنفرض ان نقطة معينة من
تلك الدائرة تسامت نقطة معينة من الارض وكما صح على تلك النقطة
ان تسامت النقطة المعينة من الارض وجب ان يصح على سائر النقط المفروضة
في تلك الدائرة ان تسامت تلك النقطة المعينة من الارض ضرورة ان كل ما
يصح على الشيء صح على مثله ومتى ثبت هذا الجواز ثبت كون ذلك الجسم قابلا
للنقلة المستديرة وللقائل ان يقول هذا ينتقض بامور اولها ان الجزء
المفروض في عمق ثخن الفلك مساو في الماهية للجزء المفروض في سطحه ثم
لم يلزم صحة قيام كل واحد منهما مقام الآخر في كونه في العمق وفي السطح
فكذا هاهنا وثانيها ان مقعر كل فلك يكون مساويا لمحدبه في تمام الماهية
والا لزم كون الفلك مركبا ثم لم يلزم من كون مقعره مماسا لجسم صحة ان يكون
محدبه مماسا لذلك الجسم فكذا هاهنا وثالثها ان الحيوانية الحاصلة في
الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة في الانسان ثم لم يلزم منه ان يصح على
حيوانية الفرس ما يصح على حيوانية الانسان فكذا هاهنا ورابعها انه عندكم
ماهية الباري تعالى عين وجوده ثم زعمتم ان الوجود طبيعة واحدة من
حيث انه وجود ثم انه لم يلزم ان يصح على ذات الباري تعالى ما صح على الوجودات
العارضة للماهيات الممكنات فكذا هاهنا فان قلت الصحة قائمة في الكل الا ان
الامتناع انما حصل من سبب خارج فنقول لم لا تجوزوا في هذه المسألة
وتقريره انكم انما بينتم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية فلعل
هيولى تلك الجسمية مانعة من صحة الحركة كما ان الجسمية وان كانت قابلة
للخرق والالتيام مطلقا الا ان خصوصية هيولى كل فلك مانعة منهما
فكذا هاهنا والمقدمة الثالثة فهي في بيان انه لما كان قابلا للنقل المستدير
وجب ان يحصل فيه مبدأ الحركة فالبرهان عليه غير ما ذكرنا في الجسم القابل
للحركة المستقيمة فثبت بما ذكرنا ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو

بسيط

فهو بسيط وثبت ان كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة وثبت ان كل جسم
يقبل الحركة المستديرة فانه لابد وان يكون قد حصل فيه مبدأ حركة وللقائل ان
يقول ان الدليل الذي ذكرتم يقتضي ان يكون كل فلك فانه يكون قابلا للحركة من
المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق وايضا لان النقطة المفروضة
في ذلك المدار متشابهة وكل ما صح على الشيء صح على مثله ايضا فوجب ان يكون
جرم الفلك قابلا لكل واحدة من هاتين الحركتين وايضا يلزم ان يكون قابلا
للحركة من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب الى الشمال يعني هذا الدليل وايضا
فالمدارات المختلفة التي يمكن توهم حصولها في الفلك غير متناهية فوجب
ان يكون كلها ممكنة واذا كان كل واحدة من هذه الحركات المختلفة الغير المتناهية
ممكنا وجب ان يحصل في جرم الفلك بحسب كل واحدة منها ميل معاوق فيجب ان
يكون قد حصل في الفلك ميول متعاوقة متمانعة غير متناهية ومتى كان
الامر كذلك امتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا ما ذكرتموه بان يكون دليلا
على وجوب كون الفلك ساكنا اولى من ان يكون دليلا على وجوب كونه متحركا
فكان كلامكم باطلا السؤال الثاني ان كرة النار كرة بسيطة وكذلك كرة الهواء
وكرة الارض وعين ما ذكرتموه قائم في هذه البسائط فوجب ان يكون كل
واحدة من هذه الكرات متحركا بالطبع على الاستدارة وذلك باطل السؤال
الثالث انكم بينتم ان الجسم الذي لا يقبل الحركة المستقيمة وجب ان يكون
قابلا للحركة المستديرة وهذا لا يفيد الا ان هذا الجسم ليس فيه نبوه
عن قبول الحركة المستديرة وهذا القدر لا يفيد الا ان هذا الجسم ليس
فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة ولا ممانعة عنها وحصول الامكان
بهذا التفسير لا يتوقف على حصول الميل المعاوق لان حصول هذا الامكان
انما يثبت للجسم لذاته وما يثبت بالذات امتنع كونه بالغير فاما القبول الذي
يعتبر في حصوله حصول الميل المعاوق فذلك هو القبول التام وذلك لا يمكن

اثباته الا بعد معرفة ان الميل المعاوق وحاصل [illegible] بحثنا الميل المعاوق بهذه
القابلية لزم الدور ومثال هذه المغالطة ان يقال ثبت بالدليل ان القطن
قابل للاحتراق ثم يقال والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند ملاقاة النار فلما
ثبت بالدليل ان كل قطن فهو قابل للاحتراق وثبت ان قبول الاحتراق لا يحصل
الا عند ملاقاة النار لزم ان يقال ان كل قطن فانه حصل فيه ملاقاة النار
وكما ان هذا الكلام فاسد وكذلك ما ذكروه فثبت انه مغالطة ضعيفة
قال الشيخ وكل جسم ففيه مبدا حركة اما مستقيمة واما مستديرة قال
المفسر لما بين ان الجسم اما ان يكون قابلا للحركة المستقيمة واما ان لا يكون ثم
بين انه لا بد وان يحصل في كل واحد منهما ما يكون مبدا للحركة لاجرم اتبعه
بذكر النتيجة وهو قوله وكل جسم فانه لا بد وان يحصل فيه مبدا حركة
اما مستقيمة واما مستديرة اما مبدا الحركة المستقيمة ففي الجسم الذي
يقبل الحركة المستقيمة واما مبدا الحركة المستديرة ففي الجسم الذي لا يقبل
الحركة المستقيمة المسالة السادسة في بيان ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع
فيه مبدا الحركة المستقيمة مع مبدا الحركة المستديرة قال الشيخ ولا يحتمل
ان يكون في جسم واحد بسيط مبدا حركتين مستقيمة ومستديرة
او يكون ما هو بالذات مبدا حركة مستقيمة هو بعينه في حالة اخرى
مبدا حركة مستديرة كما يكون في حالة سكون لان السكون
غاية الحركة المستقيمة اذ قد علمت ان الحركة المستقيمة هرب وطلب
هرب عن مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي وعلمت ان الجهات محدودة
وعلمت ان الامكنة الطبيعية للاجسام البسيطة محدودة فاذا انتهت حركته
حصوله في مكانه الطبيعي استحال ان يتحرك عنه فيكون مكانا غير طبيعي
عنه وغير ملائم له فيسكن فيكون سكونه غاية حركته واما الحركة المستديرة
فليست من جنس هي حركة مستديرة غاية الحركة المستقيمة ولا نفس عدم

لقابل امر لا بد له من احتياج الى مبدا آخر قال المفسر الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع
فيه مبدا ميل مستقيم ومبدا ميل مستدير معا والدليل عليه ان الميل المستقيم
من جهة الى جهة يقتضي التوجه نحو الجهة المستقبل اليها واما الميل المستدير
فانه يقتضي عدم التوجه الى تلك الجهة بل الانصراف عنها فهذان الميلان
يوجبان اثرين متعاندين فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا ولقائل ان يقول
السؤال عليه من وجوه الاول انكم قلتم شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول
ميل معاوق عن تلك الحركة في ذلك الجسم فقد جعلتم حصول الشيء شرطا
بما يقتضي تعويقه والمنع منه فكيف زعمتم في هذا المقام ان الجمع بينهما
محال والجواب ان يجاب عنه فيقول هناك انما جوزنا الجمع بين المعاوق وغيره
لان عند اجتماعهما ينكسر كل واحد منهما بالاثر الآخر فيحصل اثر متوسط
بين الاثرين وهو الحركة البطيئة وهذا انما يعقل في الاثر الذي يقبل الاشد
والاضعف فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة والميل
المستدير فانه يوجب الحركة المستديرة والاستقامة والاستدارة لا
يقبلان الاشد والاضعف فيمتنع ان يقال ان عند اجتماعهما يحصل اثر
متوسط بين الاستقامة وبين الاستدارة فظهر الفرق السؤال الثاني
لم قلتم انه لا يجوز تركيب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة
المستديرة اما قوله ان اجتماعهما يقتضي التوجه الى الشيء والصرف عنه
وهو محال قلنا هذا ينتقض بامور خمسة احدها حركة النحلة فانها مركبة
من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة وثانيها الكرة التي تضرب بالصولجان
فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والمستديرة وثالثها الكرة التي
ترمى فانها تنزل وتكون في حال النزول لها مستديرة ورابعها
الثوابت فانها لذاتها متحركة الى المشرق وبالقسر متحركة الى المغرب
والتوجه الى احدى الجهتين انصراف عن الجهة المقابلة لها فهاهنا

لما كانت هذه الكرة متحركة لذاتها الى المشرق ومتحركة بحركة الفلك الاعظم
الى المغرب كانت هذه الكرة ابدا متوجها الى الجهة ومنصرفا عنها وذلك
محال فلئن قالوا هاهنا الطبيعة الواحدة لم يقتض التوجه الى جانب والصرف
عنه بل طبيعته المخصوصة بها توجب توجهه الى جانب والقاسر المعاند
يقتضي توجهه الى جانب اخر اما في مسالتنا هذه فانه يلزم كون الطبيعة
الواحدة مقتضية للتوجه والانصراف معا وذلك محال فنقول الفرق
فان التوجه الى جهة والانصراف عنها اما ان يكون الاجتماع بينهما محالا
او لا يكون فان كان ذلك محالا امتنع حصولهما سواء حصلا بالطبع او بالقسر او
احدهما بالطبع والآخر بالقسر فحينئذ يبطل قولكم في حركة فلك الثوابت
وان كان ذلك غير محال في الجملة فحينئذ يبطل قولكم في حركة فلك الثوابت
وان كان ذلك غير محال في الجملة فحينئذ يقول لم لا يجوز ان يكون الطبيعة
الواحدة مقتضية للتوجه والصرف وذلك لان هذه المقدمة انما صارت
مقبولة لتبادر العقل والوهم الى ان الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين
الانصراف عن نفس تلك الجهة فاذا لم يكن ذلك محالا فحينئذ لا يظهر ان
الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجه والصرف معا وخامسها
السبيكة المطلية فانها مستديرة مع انها بالطبع متحركة بالاستقامة السؤال
الثالث لم لا يجوز ان يقال الاجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة
الا انها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة ثم ان طبايعها المعينة توجب
كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة في الاحياز الخارجة عن
امكنتها الطبيعية ويوجب كونها متحركة بالاستدارة بشرط كونها حاصلة
في امكنتها الطبيعية ولا يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لامرين متنافيين
في وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين فلم قلتم ببطلان هذا الاحتمال
لا يتم هذا الدليل المثال المشهور لهذا ان طبيعة كل واحد من العناصر

الاربعة

الاربعة يقتضي كونه متحركا بشرط حصوله في الحيز الغريب ويقتضي كونه
ساكنا بشرط حصوله في الحيز الملائم فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ايضا ما
ذكرناه والشيخ فرق بين الصورتين بان قال ان الحركة المستقيمة توجه
الى حيز معين وانما يكون توجهها الى ذلك الحيز ان كان ذلك الحيز بحيث متى
وصل اليه الجسم سكن فيه واستقر فيه اذ لو لم يسكن فيه لما كان الوصول
اليه مطلوبا واذا كان كذلك كان السكون في ذلك الحيز غاية لتلك الحركة
ومطلوبا بها بخلاف الحركة المستديرة فانه لا يمكن ان يقال غاية الحركة المستقيمة
هي حصول الحركة المستديرة فلا جرم امتنع ان يقال ان طبيعة الفلك
يقتضي الحركة المستقيمة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا في ذلك الحيز
الغريب ويقتضي حركة المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا في الحيز
الملائم فظهر الفرق بين البابين هذا تقرير الفرق الذي ذكره الشيخ والقائل
ان يقول انا انما ذكرنا هذه الصورة لاجل ان ينقض عليها هذه المسالة فانكم
استدللتم على امتناع ان يحصل في الجسم ما يكون مبدأ الحركة المستقيمة
والحركة المستديرة معا فقلتم الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليه
والحركة المستديرة صرف عنها وكون الشيء الواحد متوجها الى الشيء ومنصرفا
عنه دفعة واحدة محال فلا جرم امتنع ان يحصل فيه ما يكون مبدأ للامرين
معا فقلنا لا نزاع في ان كون الشيء الواحد متوجها بالطبع الى شيء ومنصرفا
عنه بعينه بالطبع في زمان واحد امر ممتنع الوجود لكن لم لا يجوز ان يقال
ان تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط مخصوص
والانصراف عنها في وقت آخر بحسب شرط آخر وعلى هذا التقدير فانه لا
يلزم الجمع بين النقيضين فهذا هو السؤال الذي اوردناه فلم يقيموا دليلا
قاطعا على ان هذا الاحتمال محال فانه لا يتم دليلكم ومجرد الفرق بين هذه
المسالة وبين المثال الذي ذكرناه لا يدفع هذا الاحتمال فثبت ان بتقدير

ان يصحح الفرق الذي ذكروه فانه لا يندفع هذا السؤال ولا يتم دليلهم البتة
ثم نقول ان الفرق الذي ذكروه ضعيف ايضا وذلك لان السكون عندكم
عدم الحركة فاذن لم يبعد ان يكون عدم الشيء وارتفاعه ونهاية لذلك
الشيء فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية لحركة مستقيمة فان
قالوا الحاصل للحركة المستقيمة في العناصر يتوقف على توجهها الى حيز معين
وانما يكون توجهها الى ذلك الحيز ان كان ذلك الحيز بحيث متى وصل اليه الجسم
سكن فيه واستقر فيه اذ لو لم يسكن فيه لما كان الوصول اليه مطلوبا واذا
واذا كان كذلك كان السكون في ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوبا منها
المستقيمة الهابطة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال بتقدير ان يخرج
الفلك عن حيزه الملائم فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيزه الملائم له فكانت
تلك الحركة المستقيمة مخالفة بالماهية للحركات المستقيمة التي للعناصر
واذا كان الامر كذلك فانه لا يلزم من قولنا الحركات المستقيمة التي للعناصر
ليست غاياتها هي حركة المستديرة ان يقال الحركة المستقيمة التي تحصل
لجرم الفلك يمتنع ان يكون غايتها هي الحركة المستديرة فان الاشياء المختلفة
في الماهيات لا يبعد اختلافها في اللوازم والآثار فهذا تمام الكلام في تقرير
هذا البحث ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله ويستحيل ان يكون في
جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة فالمراد منه انه
يمتنع ان يحصل في الجسم الواحد ما يقتضي كونه مستقيم الحركة ومستدير
الحركة معا واعلم ان ذلك ظاهر والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهة وبين
الصرف عنها وانه محال واما قوله ويكون ما هو بالذات مبدأ الحركة
مستقيمة فاعلم ان المراد منه ما ذكرناه في السؤال الاول وهو ان يقال
لم لا يجوز ان الطبيعة الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول
الفلك في الحيز الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله في الحيز الملائم له

ولما

واما قوله لانها تكون في حالة اخرى مبدأ سكون فاعلم ان المراد منه ان الطبيعة
الواحدة تكون مبدأ الحركة في حال وهي كونه حاصلا في الحيز الغريب ومبدأ
السكون في حالة اخرى وهي كونه حاصلا في الحيز الملائم له فهذا جائز ونعم
انه وان كان جائزا الا انه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدأ الحركة المستقيمة
في حال ومبدأ الحركة المستديرة في حال آخر فاما قوله لان السكون غاية
الحركة المستقيمة فاعلم انه لم يشتغل باقامة الدلالة على امتناع ذلك
الاحتمال وانما اشتغل بالفرق بين الصورتين فقال السكون غاية الحركة
المستقيمة والدليل على ان الامر كذلك ان الحركة المستقيمة هرب عن مكان
غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي فاذا انتهت الحركة الى الحصول في ذلك المكان
الطبيعي استحال ان يتحرك عنه بالطبع والا لكان ذلك المكان غير طبيعي بل
يكون مهروبا عنه فيكون غير ملائم مع انا فرضناه مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات
ملائما هذا خلف واذا ثبت انه لا يتحرك عنه بالطبع وجب ان يسكن فيه
واذا كان كذلك وجب ان يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة
واذا كان الامر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبا لهذه الحركة
ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين في وقتين مختلفين اما الحركة
المستديرة فليست هي غاية للحركة المستقيمة ولا نفس عدم لها بل امر
زائد يحتاج الى مبدأ آخر فظهر ان حاصل هذا الفرق يرجع الى حرف واحد
وهو ان السكون غاية الحركة المستقيمة فلا يمتنع كون الطبيعة الواحدة
موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون اما الحركة المستديرة فانها ليست غاية
الحركة المستقيمة فلا جرم امتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهما معا فهذا
الفرق الا انا ذكرنا ان هذا الفرق ضعيف لان الحركة المستقيمة في الاجسام
العنصرية غايتها السكون لا الحركة المستديرة واما الحركة المستقيمة في
الاجسام الفلكية فغايتها الحركة المستديرة لا السكون فثبت انه لا فرق بين

البابين فان قد عرفت انه لا يجوز ان يقال غاية الحركة المستقيمة في الاجرام
الفلكية هي الحركة المستديرة فذلك عين النزاع وايضا فهب انه ظهر
الفرق الا انه لما ثبت ان الطبيعة الواحدة توجب حصول الضدين في
وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين اذا كان احدهما غاية للاخر فلم لا
يجوز ايضا ان يوجبهما في صورة اخرى وان لم يكن احدهما غاية للاخر فثبت
ان هذا الكلام لا يكفي في ابطال السؤال المذكور قال الشيخ واذا استحال
ان يكون في جسم واحد ميلان طبيعيان اثنان اما مخصوصا بمبدا حركة
مستقيمة او مخصوصا بمبدا حركة مستديرة قال المفسر لما اقام الدلالة
على امتناع ان يحصل في الجسم ما يكون مبدا الميل المستدير والمستقيم
معا ثبت ان الجسم لا بد وان يحصل فيه مبدا حركة مستقيمة فقط او
مبدا حركة مستديرة فقط فظهر ان الجمع بينهما محال المسالة السابعة في بيان
اقسام الحركات قال الشيخ وكل حركة مستقيمة فهي متحددة بالمتحرك
الحركة المستديرة حدا بالقرب والبعد منه وكل حركة مستقيمة فاما
الى المركز والوسط واما عن المركز والمستديرة حول المركز والوسط
طبيعية فاما على الوسط او من الوسط او الى الوسط قال
المفسر قد دللنا على ان جهات حركات الاجسام المستقيمة انما تتحدد بجسم
كري يتحدد القرب منه بمحيطه والبعد عنه بمركزه واذا كان كذلك
فالحركات اما من الوسط وهي الخفيفة الصاعدة او الى الوسط وهي الثقيلة
الهابطة او على الوسط وهي حركات الاجسام المستديرة الحركة المسالة
الثامنة في اثبات ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف قال الشيخ والتي على الوسط
لا تنسب الى خفة ولا الى ثقل قال المفسر وتقريره ان الثقيل هو الهابط
بالطبع والخفيف هو الصاعد بالطبع وقد دللنا على ان الفلك متحرك
بالطبع على الاستدارة وقد دللنا على ان الذي يكون متحركا بالطبع على الاستدارة

يمتنع

يمتنع ان تكون طبيعته موجبة للصعود او للهبوط واذا كان كذلك
وجب ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا وكان ارسطو يقول الفلك متحرك الى
الوسط ولا عن الوسط وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ولا عن الوسط فهو
لا ثقيل ولا خفيف ينتج ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف المسالة التاسعة
في احكام الثقيل والخفيف قال الشيخ والتي من الوسط تنسب الى الخفة
والتي الى الوسط تنسب الى الثقل وكل واحد من الثقيل والخفيف اما
غاية واما دون غاية فالثقيل المطلق الغاية هو الذي الى حاق الوسط
وهو الارض ويليه الماء والخفيف الذي الى حاق المحيط وهو النار ويليه
قال المفسر الخفيف هو الجسم الذي يتحرك بالطبع من الوسط والثقيل
هو الجسم الذي يتحرك بالطبع الى الوسط ثم نقول كل واحد من الثقيل
والخفيف اما ان يكون في الغاية او دون الغاية فالثقيل المطلق في الغاية
هو الذي يطلب حقيقة مركز العالم وهو الارض والثقيل الذي دون
الارض هو الماء بدليل ان الارض ترسب في الماء والماء يطفو عليها والخفيف
المطلق هو الذي لا التصاق بالسطح الداخل من الفلك وهو النار ويليه
الهواء والدليل عليه ان النار تعلو على الهواء فهذا هو الكلام المذكور
في الكتاب وفيه ابحاث الاول القائل ان يقول مركز العالم نقطة في وسط
كرة العالم والنقطة لا تقبل القسمة فكيف يعقل ان تسال الارض اليه
لان تحصل في تلك النقطة وجوابه ان طبيعة الارض لا توجب حصول
ذلك الجسم في تلك النقطة بل توجب ان ينطبق مركز ثقل هذا الجسم
على مركز العالم فهذا هو المراد من قولنا الجسم الثقيل يطلب الحصول
في المركز ثم يتفرع على هذا البحث بحث آخر وهو ان مركز الثقل غير مركز
الحجم والمقدار واذا كان كذلك فكلما انتقل جزء من اجزاء الارض من احد
جوانب الارض الى الجانب سهما فانه ينتقل مركز ثقلها من نقطة الى

نقطة اخرى وذلك يقتضي ان يتحرك كلية الارض لاجل هذا السبب البحث
الثاني ان داخل الفلك مملو من الاجسام فلما تحرك الفلك حصل بسبب شدة
حركة الفلك سخونة بالغة والسخونة توجب اللطافة فلاجرم كان الجسم
الملتصق بالفلك هو اسخن الاجسام والطفها وهو النار والجسم الذي
يكون في المركز يكون في غاية البعد عن الفلك فلاجرم حصل فيه البرد والكثافة
وذلك هو الارض ثم الجسم الذي حصل تحت النار كان اقل حرارة ولطافة
من النار وهو الهواء والجسم الذي حصل فوق الارض كان اقل بردا وكثافة من الارض
وهو الماء فحصل بسبب هذا المعنى هذا الترتيب البالغ في رعاية الحكمة وهو
الاخذ من غاية الحكمة في السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة حتى ينتهي
الى الارض التي هي الغاية في البرد والكثافة قال الشيخ وانت تعلم ان الارض
ترسب في الماء كما يرسب الماء في الهواء فهما ثقيلان لكن الارض اثقل والهواء
اذا حصل في الارض والماء طفا وصعد ان وجد منفذا وتخلخل في مكانه
اذ يمتنع وقوع الخلاء فالهواء خفيف والنار لا تثبت في الهواء بل تطفو الى
فوق فالنار اخف من الهواء التفسير ان الارض والماء يرسبان في الهواء
فهما ثقيلان لكن الارض ترسب في الماء فوجب ان تكون الارض اثقل من الماء
واما الهواء فانه اذا حصل في الماء طفا وصعد ويدل عليه وجوه الاول
ان الزق المنفوخ اذا غمس في الماء قسرا لو دخل الماء فيه ظهرت الفقاقيع
وذلك يدل على ان الهواء يصعد من الماء والثاني ان الماء اذا اغلي حتى حدث
الهواء في داخله فان ذلك الهواء المتولد في داخله يرتفع وينفصل و
ذلك هو البخار فثبت بهذه الوجوه ان الهواء اذا حصل في الماء طفا وصعد ان
وجد منفذا ثم ان ذلك الهواء الذي يصعد لا بد وان يخلفه في مكانه جسم
اخر غيره اذ يمتنع وقوع الخلاء فثبت بما ذكرنا ان الهواء خفيف واما النار فانها
لا تثبت في الهواء بل تطفو الى فوق فوجب ان تكون النار اخف من الهواء

المسألة العاشرة في ابطال مذاهب فاسدة ذكرت في الثقيل والخفيف
قال الشيخ وليس طفو شيء من ذلك او رسوبه لدفع او ضغط او جذب وبالجملة
قسرا والا لكان الاعظم ابطأ لكن الاعظم اسرع وليس ابطأ التفسير
قال بعضهم هذه العناصر الاربعة كلها طالبة للمركز الا ان الجسم الذي
يكون اثقل يسبق الى المركز فيعرض لغيره ان يطفو عليه ومنهم من عكس
الامر فقال انها باسرها طالبة للمحيط لكن الاخف يسبق فيتصل الى
المحيط فيعرض لغيره ان يبقى تحته والشيخ ابطل هذين القولين بحرف
واحد وهو انه لو كان الكل طالبا للمركز لكانت حركة الهواء والنار الى الصعود
حركة قسرية والجسم كلما كان اعظم كانت حركته القسرية ابطأ فكان
يلزم ان يقال كلما كان جسم الهواء وجسم النار اكبر ان يكون حركته الصاعدة
ابطأ ولما لم يكن الامر كذلك دل على فساد هذا القول فاعتبر مثله في
ابطال المذهب الثاني الفصل العاشر في مسائل الشتى وفيه مسائل المسألة الاولى في
بيان ان الجسم البسيط والمركب ما هو قال الشيخ الاجسام اما بسيطة
واما مركبة والبسائط هي الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفة الطبايع
مثل السموات والارض والماء والهواء والنار والمركبة هي التي تنحل الى
اجسام مختلفة الصور منها تركب مثل النبات والحيوان قال المفسر
قد يقال في العلم الطبيعي الجسم اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا
وقد يقال مثل ذلك في الطب اما في العلم الطبيعي فالمراد منه ان الجسم اما
ان يكون قد تكونت حقيقته من اجتماع اجسام مختلفة الطبايع واما ان
لا يكون كذلك فالاول هو المركب مثل النبات والحيوان فانهما انما يتولدان من
اجتماع العناصر المختلفة وامتزاج بعضها بالبعض والثاني هو الافلاك
والكواكب والعناصر الاربعة واما في الطب فهو انه لا يقال الاعضاء منها
بسيطة ومنها مركبة وليس المراد منه ما ذكرناه فان جميع الاعضاء انما تتولد

من الاخلاط والاخلاط انما تتولد من امتزاج الاركان بل المراد منه ان العضو
لما ان يكون متولدا من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع فانها مركبة
من اللحم والعظم والغشاء والوتر وغيرها وكل واحد من هذه الاقسام جسم
محسوس متميز بالصفات التي باعتبارها يخالف الجسم الآخر واما اللحم
والعظم فان كل واحد منهما وان كان مما يتولد من امتزاج الاخلاط والاركان
الا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يتميز عن الآخر في الحس فالحاصل ان
الطبيعي يعتبر الجسم البسيط والمركب باعتبار حال الشيء في نفسه والطبيب
يعتبرهما باعتبار حال الشيء بحسب الحس فكل ما كان بسيطا بحسب
اصطلاح الطبيب فهو بسيط بحسب اصطلاح الطبيعي ولا ينعكس
فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب اعم من البسيط بحسب اصطلاح
الطبيعي واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون المركب بحسب اصطلاح
الطبيب اخص من المركب بحسب اصطلاح الطبيعي لما عرفت ان الشيء اذا
كان اعم من شيء فنقيض الاعم اخص من نقيض الآخر **قال الشيخ** والاجسام
البسيطة قبل المركبة **قال المفسر** الجسم البسيط اما ان يكون جزءا من المركب
واما ان لا يكون فان كان الاول فذلك البسيط قبل ذلك المركب لان ذلك
المركب مفتقر الى ذلك البسيط وذلك البسيط اغنى عن ذلك المركب
والمفتقر اليه متقدم بالرتبة على المفتقر واما الثاني وهو البسيط الذي
لا يصير جزءا من المركب وهو مثل السموات فانها بسائط مع انها لا تصير
اجزاء من النبات والحيوان فهي متقدمة على هذه المركبات من وجهين
احدهما ان احياز العناصر انما تتحدد بالاجرام السماوية فالسموات علة
لتحدد احياز العناصر وتلك الاحياز اما ان تكون متقدمة على اجسام
العناصر او مقارنة لها فان كان الاول كانت السموات متقدمة على الاحياز
المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات فتكون السموات متقدمة

على هذه المركبات وان كان الثاني كانت السموات متقدمة على هذه الاحياز
المقارنة لهذه البسايط العنصرية المتقدمة على هذه المركبات والمتقدم
على المتقدم متقدم فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات الوجه الثاني
في بيان هذا التقدم ان هذه المركبات لها اول وثاني وهذه السموات ليس
لها اول وثاني عند القوم فثبت بما ذكرنا ان الاجسام البسيطة قبل المركبة
على الاطلاق **المسألة الثانية** في بيان ان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق ولا
يجوز ان يتولد عن اجزائها شيء من المركبات **قال الشيخ** وهي اما بسيطة من
شأنها ان يتولف منها الاجسام المركبة واما بسيطة ليس من شأنها ذلك
فكل جسم يقبل التركيب عنه فمن شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي بالقسر
وقد صح ان كل جسم بهذه الصفة ففيه مبدأ حركة مستقيمة وكل ما ليس
فيه مبدأ حركة مستقيمة فليس مبدأ للتركيب عنه **قال المفسر** قد ثبت
ان الاجسام الفلكية مستديرة الحركة وثبت ان كل ما فيه مبدأ الحركة
المستديرة فانما يمتنع ان يحصل فيه مبدأ الحركة المستقيمة وكل ما كان
كذلك فان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه وكل ما كان كذلك فانه لا يقبل
الخرق والتمزق لان ذلك لا يحصل الا بالحركة المستقيمة وكل ما لا يقبل
الانخراق يستحيل ان ينفصل جزء من اجزائه بجسم آخر غيره حتى يتولد من
اجتماعهما جسم من الاجسام المركبة وذلك هو المطلوب ولقائل ان
يقول انه ان ثبت لكم هذا المطلوب الا ان مقدمات هذا الدليل انما
تجري في الفلك المحدد فاما في ساير الافلاك فلا فانكم تحكمون بهذا الحكم
على جميع الافلاك والكواكب فالحاصل ان ذلك الحكم خاص بالفلك المحدد والحكم
عام في جميع الافلاك والكواكب فكان ذلك فاسدا **المسألة الثالثة** في بيان
ان الاسطقسات ما هي **قال الشيخ** والاسطقسات هي الاجسام الثقيلة
والخفيفة وتشترك في اوايل المحسوسات من الكيفيات واوايل المحسوسات

هي الملموسات وكهذا لا يوجد في غير الاجسام المستقيمة الحركة حيث ثم
الا وله كيفية ملموسة وقد يعرى عن المذوقة والمشمومة واوايل الملموسات
الحار والبارد واليابس والرطب وماسوى ذلك فانما سنكون عنها اولا
يلزمها اما المتكون فمثل اللزوجة عن شدة اجتماع الرطب واليابس
واما اللازم فمثل التخلخل الطبيعي فانه يتبع الحار والملاسة الطبيعية
فانها يلزم الرطب فالاجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة
قد عرفت ان البسائط منها ما يتركب عنها غيرها ومنها ما لا
يكون كذلك فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن غيره ويتركب عنه غيره
فتكون ماهيته مركبة من قيدين احدهما سلبي وهو انه لا يتركب عن غيره
والثاني اضافي وهو انه يتركب عنه غيره وانما خصصوا لفظ الاسطقس
بهذا المعنى لان الاسطقس في لغتهم عبارة عن الاصل والشيء انما يكون اصلا
على الاطلاق اذا لم يكن فرعا على غيره ويكون غيره فرعا عليه اذا عرفت هذا
فنقول ندعي ان الاسطقسات للمركبات الموجودة في هذا العالم هي هذه
الاجسام الاربعة اثنان منها ثقيلان وهما الارض والماء واثنان خفيفان
وهما الهواء والنار واعلم انه انما يثبت كون هذه الاربعة هي الاسطقسات
لو ثبت انها لم تتركب عن غيرها وثبت ان مركبات هذا العالم انما تركبت
عنها فلابد من اثبات هذين المقامين اما المقام الاول فالشيخ لم يتكلم
فيه اصلا ونحن نقول زعم جمع عظيم من القدماء ان الاسطقس الاول اجزاء قابلة
للقسمة الانفكاكية وهي في غاية الصغر وهي التي تسمى الهباءات وزعم
ان هذه العناصر الاربعة انما تولدت عنها ثم اختلفوا فزعم بعضهم ان
تلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالاجزاء التي يكون شكلها شكل المخروط
يكون نفاذه برأسه الحاد فيتولد من اجتماعها النار والاجزاء التي يكون
شكلها شكل المكعب تكون غليظة فيتولد من اجتماعها الارض وذكروا

اشكالا اخرى للماء والهواء وللافلاك ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء اذا
اختلط بها خلاء كثير كانت تلك الاجزاء لطيفة مضطربة خفيفة ويكون لها
لاجل لطافتها نفاذ في الغير فتصير حارة لانه لا معنى للحرارة الا التفريق
فيتولد عنها النار فان كان الخلاء المختلط بها اقل فيتولد عنها الهواء ولا
تزال تنتقص هذه الاحوال الى ان تقل اختلاط الخلاء بها جدا فيتولد عنها
جسم مكتنز الاجزاء جدا فيكون ثقيلا لاكتناز اجزائها فيكون مظلما لاجل
ان الخلاء لا يتخللها فيكون باردا لاجل انها لا تقوى على الغوص والصعود
فهذان المذهبان نقلناهما في صفات تلك الهباءات وقد ذكرت فيها
اقاويل اخرى سوى هذين القولين والاستقصاء في نقلها لا يليق بالمختصر
فاما المقام الثاني وهو ان اجسام هذا العالم انما تتولد وتحدث من امتزاج
هذه الاجرام الاربعة وكثير من القدماء نازعوا فيها فقال انكساغورس
ان شيئا من الطبايع لا يحدث البتة بل هي باسرها موجودة فها هنا
اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة التفاح و
كذا القول في ساير الاجسام الا ان تلك الاجزاء عند اختلاط البعض
لاجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبايع فاذا انضم بعض تلك
الاجزاء الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة فيظن ان اللحم
حدث وليس الامر كذلك بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الاجزاء فلما
اجتمعت ظهرت وهولاء هم الذين يسمون باصحاب الخليط الذي لا نهاية
له واما المذهب المختار عند ارسطو وعند جالينوس وجمهور المتاخرين
من الفلاسفة والاطباء فهو ان هذه العناصر الاربعة لم تتولد عن شيء
وما سواها من اجسام هذا العالم فمتولد عنها اما الاطباء فقد ذكروا
في هذا الباب طريقة اقناعية فقالوا انا شاهدنا ان الاجسام المغتذية
والنباتية والحيوانية متولدة عن هذه الاربعة ولم يدل دليل على كون

هذه الاربعة متولدة عن غيرها فلا جرم قضينا بانها هي الاسطقسات
فينتقرها هنا الى بيان هذين المقامين اما المقام الاول وهو قولنا
المعادن والنبات والحيوان متولدة عن اختلاط العناصر الاربعة
فالذي يدل عليه طريقة التركيب وطريق التحليل اما طريقة التركيب فهي
ان بدان الحيوانات متولدة من المني ومن دم الطمث والمني انما يتولد
من الدم فكانت الابدان متولدة من الدم والدم انما يتولد من الغذا والغذا
اما حيواني واما نباتي فان الغذاء الحيواني فيكون البحث عن كيفية تولده
كالبحث عن تولد الحيوان الاول ولا يتسلسل بل ينتهي بالآخرة الى الاغذية
النباتية فالحيوان متولد من الدم والدم من الغذا والغذاء لابد وان ينتهي
الى النبات والنبات انما يتولد من هذه العناصر الاربعة فانه اذا اختلط
الماء بالارض ووصل اليه الهوا الموافق وتاثير الشمس وسائر الكواكب
تولد النبات فبهذا الطريق عرفنا كيفية تولد هذه الاجسام المعدنية و
النباتية والحيوانية من هذه الاربعة واما طريقة التحليل فهي انا لو وضعنا
قطعة من جسم حيواني او نباتي او معدني في القرع والانبيق وسلطنا عليه
النار انفصل عن ذلك الجسم رطوبات مائية وانفصل عنه جسم بخاري
هوائي ويبقى في اسفل القرع جسم ارضي رمادي وذلك يدل على ان ذلك
الجسم كان مركبا من هذه الطبايع فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة
التحليل فهي الطريقة التي عول عليها جمهور الاطباء ولقايل ان يقول هذه
الطريقة انما تقوى وتكمل بالبحث عن امور احدها ان يعتبر ان طريقة التركيب
والتحليل هل يجري في الكل ام لا فانا لو رأينا هذا الذهب انما يتولد في معدنه
بسبب اجتماع العناصر ولم نشاهد انحلال الذهب عند تسليط النار عليه
بتحليله الى اجزاء الاجسام العنصرية وكذا القول في الياقوت وبالجملة فاعتبار
التركيب والتحليل في البعض لا يفيد الحكم في الكل الا على سبيل الظن الضعيف

وثانيها

وثانيها ان هذا الدليل لا يفي ببيان ان جرم النار داخل في هذه المركبات
وذلك لان تولد هذه المركبات من امتزاج الارض بالماء وبالهوا انما يحصل بتاثير
الشمس وساير الكواكب فاما ان يدل على طريقة التركيب والتحليل على ان
جرم النار يصير جزءا من اجزاء ابدان الحيوان والنبات والمعادن فذلك
كالمايوس عنه وقد بالغنا في شرح هذه المسالة في الطب الكبير الذي
صنفناه وثالثها ان طريقة التركيب والتحليل انما تتم باثبات المزاج و
ابطال قول اصحاب الخليط فهذا جملة الكلام في تقرير هذه الطريقة و
اما ارسطو واتباعه فانهم سلكوا في اثبات ان الاسطقسات هي هذه
الاربعة طريقة اخرى وهي التي ذكرها الشيخ في هذا الكتاب وتقريرها
ان يقال هذه الاسطقسات لابد وان تكون موصوفة بكيفيات توجب
حصول الفعل والانفعال بينها ثم ان المشاهدة تدل على ان الاجسام
البسيطة خالية عن كيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة واما
الكيفيات المبصرة فالبسايط خالية عنها اما النار فستعرف الدلالة
على انها غير ملونة واما كون الهوا كذلك فظاهر واما الماء فاما ان يكون
له لون او يكون لونه لونا ضعيفا واما الارض ففي الناس من قال الارض
الخالصة لا لون لها وفيهم من سيعلم ان لها لونا لكنا نعلم ان اللون لا يعين
على الفعل والانفعال الذي يوجب حدوث الامزجة فثبت ان الكيفيات
المحسوسة بالحواس الاربعة لا تاثير لها في هذا الباب فبقي ان تكون
الكيفيات التي تعين على هذا الباب هي الكيفيات الملموسة وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة فاما سوى هذه الاربعة من الكيفيات
الملموسة فهي على ثلثة اقسام احدها ما هو كيفية حادثة بالمزاج وهي
مثل اللزوجة والهشاشة وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول
الامتزاج وكلامنا في الكيفيات التي لاجلها تحدث الامتزاج وثانيها

كيفيات حاصلة في البسائط لكنها تكون تابعة لتلك الاربعة المذكورة
مثل التخلخل واللطافة فانهما تابعان للحرارة ومثل الانقباض والكثافة
فانهما تابعان للبرودة واما الكيفيات المحسوسة الموجودة في الاجزاء
البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الاربعة فهي مثل الخفة والثقل الا
ان هاتين الكيفيتين لا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج وانما
يوجبان التباين والتباعد فثبت بهذا البيان المبني على الاستقراء
ان الكيفيات القائمة بالاسطقسات الاول المعينة على الفعل والانفعال
ليس الا هذه الاربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
فثبت ان الاسطقسات الاول لا بد ان تكون حارة وباردة ورطبة
ويابسة وهو المطلوب **قال الشيخ** فاذا ركبت حصل من ذلك حار
يابس وذلك هو النار وخصوصا الصرف الذي هو جزء من المشعلة
والجزء الآخر هو الدخان وحار رطب وهو الهواء فانه لولا انه حار لما كان
متخلخلا ينفصل عن الماء والبرد الذي في اسفله هو بسبب ما يخالطه
من البخار المائي الغالب عليه عند قرب الارض وانقطاع حيث منتهى شعاع
الشمس المنعكس عن الارض اعني المنفصل عن الارض ولا تم ما جاوره عن قريب
ثانيا فاذا انقطع كان بخارا باردا ثم هو حار صرف واما رطوبته فلانه
يقبل الاجسام واتركها للاشكال واطوعها للانفصال والاتصال وبارد
رطب وهو الماء ولا شك فيه وبارد يابس ولا يبس من الارض واما
بردها فيدل عليه تكاثفها وثقلها ومكان الحار فوق مكان البارد
ومكان الابرد فوق الاقل بردا والايبس في اليابس اسفل فاما اعني البارد
اليابس اثقل والحار اليابس اخف **قال المفسر** هذا الفصل مشتمل على
مسائل **الاولى** لما ثبت ان الاسطقسات لا بد ان تكون حارة وباردة
ورطبة ويابسة فنقول الحرارة والبرودة لا يجتمعان والرطوبة واليبوسة

ايضا لا يجتمعان اما الحرارة فانها توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة واما
البرودة فانها ايضا توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة فحصل بهذا الطريق
اربع تركيبات الحار اليابس وهو النار والحار الرطب وهو الهواء والبارد
الرطب وهو الماء والبارد اليابس وهو الارض هذا هو الكلام المشهور
وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا في هذا الكتاب لكن بعد الفراغ من
ذكر المسائل التي يجب تقديمها **المسألة الثانية** اتفقوا على ان الهواء رطب
الا ان الرطوبة تذكر ويراد بها البلة وهي عبارة عن كونه بحيث يسهل
التصاقه بالغير ويسهل ايضا انفصاله عن الغير وبهذا المعنى يكون الماء
رطبا الا ان الهواء ليس رطبا بهذا المعنى فانا لا نحس بهذه الحالة في جرم
الهواء وتذكر ايضا ويراد بها اللطافة بكونه بحيث يسهل قبوله للاشكال
الغريبة ويسهل تركها فانا قالوا الهواء رطب بهذا التفسير الا انا نقول
ان كانت الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون
الجسم بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبة ويعسر تركه لها وهذا المعنى
هو الصلابة فلما زعموا ان النار يابسة واليبوسة صارت مفسرة بهذا
المعنى وجب كون النار صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس
فان النار الطف العناصر وارقها واسخنها واكثرها تخلخلا فكيف يقال
النار الصرفة تكون صلبة يابسة كالحجارة فالحاصل انا ان فسرنا الرطوبة
بالبلة كان العناصر الرطب هو الماء فقط واما الارض والنار والهواء
فهذه الثلثة يجب ان تكون يابسة واما ان فسرنا الرطوبة باللطافة وهي
سهولة قبول الاشكال كان العناصر اليابس واحدا وهو الارض واما
الثلثة الباقية وهي الماء والهواء والنار فانها تكون رطبة ويكون ارطبها
هو النار فعلى التقديرين جميعا يبطل القول المشهور من ان النار يجب ان تكون
يابسة واما ان فسرنا الرطوبة باللطافة وهي سهولة قبول الاشكال كان العنا

اليابس واحد وهو الارض واما الثلثة الباقية وهي الماء والهواء والنار
فانها تكون رطبة فيكون رطبها هو النار فعلى التقديرين جميعا يبطل
القول المشهور من انه يجب ان يكون اثنان يابسين واثنان رطبين الا اذا
التزم ملتزم ان النار الخالصة البسيطة الصرفة تكون صلبة عظيمة
غليظة يابسة والتزامه بعيد جدا **المسالة الثالثة** زعموا ان الهواء حار
فقيل فلم نجد الهواء الذي على قلل الجبال في غاية البرودة فاجابوا عنه بان
سبب برد الهواء الاجزاء المائية بخارية ترتفع وتختلط بالهواء فتبرد
الهواء بسبب تلك الابخرة فقيل لهم فتلك الاجزاء البخارية تكون اكثر في الهواء
الملاصق للارض فوجب ان يكون هذا الهواء ابرد من الهواء الذي يكون
على قلل الجبال فاجابوا عنه بان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض اوجب
سخونة الارض ثم ان سخونة الارض توجب سخونة الهواء الملتصق بالارض
فاما الهواء العالي الذي يكون على رؤس الجبال فان تاثير تسخين الارض لا
يصل اليها فبقي تلك الاجزاء البخارية المختلطة بذلك الهواء باردة ولا
يصل اليها تاثير الارض المسخنة فلهذا السبب يكون ذلك الهواء في غاية
البرد واعلم ان لنا في هذا الموضع ابحاثا دقيقة ذكرناها في الملخص وفي
المباحث المشرقية ونكتفي هاهنا من تلك الكلمات بسؤال واحد وهو
انا نجد اليوم الذي يكثر فيه المطر ضعيف البرد واليوم الذي لا يكون فيه
شيء من المطر بل يكون الصحو التام حاصلة فيه قوي البرد فلو كان سبب
برد الهواء ما ذكرتم لكان الامر بالعكس واما الذي حررته فهو طريق اخر وهو
ان نقول الجسم الملاصق للفلك يجب ان يكون في غاية السخونة بسبب
قوة الحركة الفلكية والجسم الذي يكون في غاية البعد عن الفلك وهو الجسم
الحاصل في المركز يجب ان يكون في غاية البرد بسبب انقطاع تاثير الحركة الفلكية
عنه فالجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون اسخن الاجسام والجسم

الذي

الذي يكون في المركز يجب ان يكون ابرد الاجسام اذا عرفت هذا فنقول
السخونة موجبة للطافة والبرودة موجبة للكثافة فلما كان اسخن الاجسام
هو الجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون الطف الاجسام هو ذلك
ولما كانت البرودة موجبة للكثافة فلما كان اسخن الاجسام هو الجسم الملتصق
بمقعر الفلك يجب ان يكون الطف الاجسام هو ذلك ولما كانت البرودة
موجبة للكثافة وجب ان يكون الجسم الحاصل في مركز العالم اكثف الاجسام
وعلى هذا الترتيب يجب ان يكون اسخن الاجسام والطفها هو النار والذي
يكون تحت النار يجب ان يكون اقل سخونة ولطافة ومتى كان كذلك كان اكثر
برودة وكثافة وذلك هو الماء واما الارض فكونها في غاية البعد فيجب ان
يكون ابرد الاجسام واكثفها واصلها فهذا هو المختار عندي في هذا الموضع
الاستقصاء في تفاريع هذا الباب مذكور في الطب الكبير وفي كتاب المهذب
المسالة الرابعة في احكام النار وهي اربعة الحكم الاول اللطيفة العالية منها
الملتصقة بمقعر الفلك فهي النار الخالصة البسيطة واختلفوا في انها هل
هي نار محرقة او هي من جنس الحرارة الغريزية وقول من يقول الطبيعة النارية
لما كانت خالية عن المعاوق وجب ان تصل لبعض الغايات في السخونة ليس
بشيء لانه لما ثبت ان الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية
المحرقة فلعل طبيعة تلك النار موجبة لاحد النوعين وليس لها صلاحية
ايجاب النوع الثاني الحكم الثاني ان النار البسيطة الخالصة ليس لها لون
بدليل ان النار في اصل الشعلة اقوى مع ان ذلك الاصل يرى كالخلاء ولان
التنور اذا كثر الاتقاد فيه ضعف لون النار ولان الملون يحجب ما وراءه
عن الابصار فلو كانت النار ملونة لوجب ان تحجب الابصار عن ادراك الكواكب
الحكم الثالث قال بعضهم كرة النار ليست كرة تامة لان الحركة الفلكية
عند القرب من القطبين ضعيفة بطيئة والحركة الضعيفة البطيئة لا توجب

السخونة الشديدة الحكم الرابع انه يجب تلك الطبقة العالية من النار طبقة
اخرى من النار وهي نار مخلوطة بادخنة التي يتصاعد من الارض اليها فلولا
وصول هذه المواد الارضية اليها والا لما حصلت الشهب ولنرجع الى تفسير
لفظ الكتاب اما قوله اذا تركب حصل من ذلك حار يابس وذلك هو النار
فالمراد منه ظاهر واما قوله وخصوصا الصرف الذي هو جرم الشعلة و
الجزء الآخر هو الدخان فالمراد ان النار المحسوسة عندنا ليست خالصة
بل جرم الشعلة هو النار والدخان فانه اجزاء ارضية مختلطة بالنار واما قوله
وحار رطب وهو الهوا فانه لولا انه حار لما كان متحللا ينسل عن الماء فالمراد
منه ذكر الدليل على ان الهواء حار وتقريره انه لا شك ان الهوا رطب بمعنى
كونه قابلا للاشكال الغريبة وتاركها لها بسهولة فهو ان كان باردا كان
مساويا للماء في الرطوبة والبرودة فيجب ان يكون مساويا له في تمام الماهية
ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع منسلا عن الماء علمنا انه لا يماثله في تمام
الماهية وانما يحصل هذه المخالفة ان لو كان الحار حارا بالطبع واما قوله و
البرد الذي في اسفل فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائي الغالب عليه
عند قرب الارض فالمراد منه جواب السوال الذي ذكرنا وهو ان يقال
لو كان الهوا حارا بالطبع فما السبب في احساسنا بالهواء البارد فاجاب
عنه بان هذا البرد انما كان بسبب انه يختلط بالهواء الابخرة التي يتصعد
من الارض الى الهوا ويختلط به واما قوله والى حيث منتهى شعاع
الشمس المنعكس عن الارض عن المسخن للارض ولاتم ما يجاوره عن قريب
ثانيا فالمراد منه انه عليه برد الهوا انما يكون في الهوا الذي يبعد عن
الارض بعدا انه لا يقبل البتة تاثير الارض من التسخين بسبب استقرار
الاشعة عليها فاذا سخن الارض وجب سخونة الهوا الملتصق بها الا
ان تاثير هذا التسخين انما يصل الى الهواء الذي يكون بقرب الارض فاما

الهواء الذي يكون في غاية البعد من الارض فانه لا يصل اليه تاثير الارض
فلا جرم بقي في غاية البرد بسبب تصاعد الابخرة واما قوله ثم هو احار
صرف فاعلم ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهوا ثلاث طبقات
احدها الهواء الملتصق بالارض وهو حار بسبب ان سخونة الارض لاجل
استقرار الشعاع عليه يوجب سخونة الهوا الملتصق بها وثانيها الهوا
الذي يبعد عن الارض لكن يتصاعد اليه الابخرة الكثيرة وهذه الطبقة
في غاية البرد وهي المسماة بكرة الزمهرير وثالثها وهي الطبقة في غاية
البرد التي هي اعلى طبقات الهوا وهي حارة بسبب الطبيعة الهوائية
الموجبة للسخونة واما قوله واما رطوبته فلانه اقبل الاجسام وانركها
للاشكال واطوعها في الانفصال والاتصال فالمراد منه ان الهوا رطب
بمعنى كونه سهل القبول للاشكال الغريبة سهل الترك لها واما قوله وبارد ورطب
وهو الماء الا شك فيه فظاهر واما قوله وبارد ويابس وللابس من الارض
واما بردها فذلك عليه بكاثفها وثقلها فالمراد ان الارض باردة و
اما كونها يابسة فظاهر واما كونها باردة فقد احتج عليها بما فيها من
الكاثفة وبما فيها من الثقل ولقايل ان يقول لما سلمتم ان الكاثفة يدل
على ان البرد فالنار وجب ان لا يكون كثيفة اصلا بل يكون في غاية اللطافة ولو
كانت الرطوبة عبارة عن سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها
وجب ان يكون النار ارطب الاجسام وانت لا يقول بذلك والله اعلم قال
الشيخ ومكان الحار فوق مكان البارد ومكان الابرد دون مكان الاقل
بردا والاسر في اليابس اشد افراطا اعني ان البارد اليابس اثقل والحار
اليابس اخف التفسير قال رضي الله عنه النار والهواء حاران والارض
والماء باردان ومكان النار والهوا فوق مكان الارض والماء وذلك يدل
على ان مكان الحار فوق مكان البارد وايضا فقد ذكرنا ان المقتضي للحرارة

هو الحركة الفلكية وكلما كان قريباً الى الفلك كان اولى بالحرارة وكلما كان
ابعد منه كان اولى بالبرودة وذلك يقتضي ان يكون مكان الحار فوق مكان
البارد واما قوله ومكان الابرد دون مكان الاقل برداً فاعلم ان هذا هو
الحق الذي لا محيد عنه لانه لما كان الموجب للفوقية هو الحرارة والموجب
للتحتية هو البرودة وجب ان يكون ابرد الاجسام العنصرية ما يكون تحت
الكل وذلك يقتضي ان يكون الارض ابرد من الماء وهذا هو الحق عندنا
لان المشهور من كلام الشيخ ان الماء ابرد من الارض ولعله رجع عن
ذلك المشهور في هذا الكتاب فان قوله ومكان الابرد دون مكان الاقل برداً
كالصريح في ان الابرد يجب ان يكون دون الكل وان يكون الاقل برداً فوقه
والايبس في اليابس اشد افراطاً فالمراد منه ظاهر وذلك لان احد اليابسين
وهو النار فوق كل العناصر واليابس الثاني وهو تحت كل العناصر وذلك
هو المطلوب **الفصل الحادي عشر** في الآثار العلوية وهو مرتب على ثلثة اقسام
القسم الاول وفيه مسائل المسألة الاولى في بيان ان الاجرام الكوكبية
موثرة في هذا العالم **قال الشيخ** وهذه الاسطقسات منفعلة بحسب
تفعيل الموثرات السماوية والموثر الظاهر فيها الشمس ثم القمر وخصوصاً
فيما هو رطب فيزيده رطوبة ويخلخله زيادة ولذلك ما يزيد المد
والادمغة مع التبدر وسمع الفواكه والثمار واما الكواكب الاخرى
فافعالها حقة لكنها حقيقة لا يطلع عليها بادي النظر **التفسير** قال
رضي الله عنه نشاهد ان احوال العالم السفلي تختلف بحسب اختلاف
الشمس والقمر وساير الكواكب فوجب ان يكون احوال هذا العالم معلله
باحوال هذه النيرات اما المقام الاول فنقول اما ان احوال هذا العالم تختلف
بحسب اختلاف الشمس والقمر فقد استقصينا فيه في المقالة الاولى
من السر المكتوم فاظهر تلك الوجوه ان بسبب قربها وبعدها من سمت

الراس

الراس يحصل الفصول الاربعة وبسببها اختلاف الفصول الاربعة يختلف
احوال هذا العالم واما ان احوال هذا العالم واما يختلف بحسب اختلاف
القمر فقد ذكر الشيخ ههنا اموراً ثلثة اولها اختلاف احوال المد والجزر
في البحار بسبب اختلاف احوال القمر في زيادة نوره ونقصانه فهو ثانيها
زيادة احوال الادمغة عند تزايد نور القمر وانتقاصها عند انتقاص
نوره وثالثها اختلاف احوال الثمار بسبب اختلافه واما ان احوال هذا
العالم تختلف بحسب اختلاف احوال ساير الكواكب فاثبات هذا المطلوب
يستدعي مزيد تدقيق والاستقصاء فيه مذكور في السر المكتوم الا
انا ههنا نذكر نكتاً لطيفة اولها ان الشمس حين ما يكون في البرج الصيفي
لو قارنها كوكب حار المزاج قوي الحر في الهوا جداً ولو قارنها كوكب بارد
المزاج ضعف الحر في الهوا جداً ولهذا السبب قد يكون صيف في غاية
الحر وصيف آخر ناقص الحر وذلك يدل على هذا المطلوب وثانيها ان
هذه الكواكب نيرة ولا شك ان الاضاءة والانارة يوجب السخونة ولولا
تاثير اضوائها في الليالي والا لكانت الظلمة خالصة وثالثها اعتبار
الاحوال النجومية يدل على ذلك فثبت ان احوال هذا العالم تختلف باختلاف
احوال النيرات الفلكية واذا ثبت هذا وجب ان يكون بها ولاجلها اما
اما لان الدوران يفيد الظن والكلام الفلسفي المشهور فهو ان
الفيض العام لا يتخصص الا لاجل تخصيص القوابل وتخصيص القوابل
لا يكون الا بسبب الحركة الدايمة الدورية وتقرير هذا الوجه مشهور في
الحكمة ومذكور بالاستقصاء في السر المكتوم المسألة الثانية في بيان
حقيقة البخار والدخان **قال الشيخ** الشمس اذا اشرقت على صفحة الارض
حللت وصعدت بالمحلل الرطب بخاراً وبالمحلل اليابس دخاناً **التفسير**
قال رضي الله عنه ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض فهو يسخنه

تنقطع عنها اجزاء رطبة واجزاء يابسة اما الرطبة فهي البخار واما اليابسة
فهي الدخان واختلف الناس في حقيقة البخار والدخان فذكر ابو الخير
الحسن بن سوار في اول الكتاب الذي صنفه في الهالة وقوس قزح ان كل
واحد من هذه الاسطقسات يستحيل الى الآخر وان ذلك المستحيل
يكون في حال تشبثه بالذي عنه منه استحال وبما اليه يستحيل وهو الذي
يسمى بخارا واقول هذا الكلام تصريح بان البخار شيء غير الماء وغير الهواء وذلك
باطل قطعا بل البخار اجزاء مائية صغيرة مخالطة باجزاء هوائية صغيرة بحيث
لا يتميز في الحس شيء من احد العنصرين عن شيء من الثاني فلاجل صغر الاجزاء
لا يقوى الحس على التمييز فيرى كانه شيء آخر مخالف للماء والهواء مع انه في نفسه
ليس الا الماء والا الهواء المسألة الثانية في بيان كيفية تولد المطر والثلج
والبرد **قال الشيخ** واذا تصاعد اصعد اليابس ودفع الرطبة في الجو
البارد من الجو فقطر مطرا بعدما انعقد غيما وثلجا ان جمد السحاب وهو
سحاب او انضغط البرد الى باطن السحاب فيحصر نحو مستولي على ظاهره
كما في الربيع والخريف فجمد المطر بردا **التفسير** قال رضي الله عنه البخار الصاعد
ان كان قليلا وحصل في الهواء ما حلله لم يحدث منه السحاب واما ان
كان كثيرا او ان قل لكنه لم يوجد المحلل فاما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة
الباردة من الهواء او لا يبلغ فان بلغ فاما ان يكون البرد هناك قويا او لا يكون
فان لم يقو البرد تكثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد واجتمع
وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر واما ان كان البرد
شديدا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها وبعد اجتماعها
فان كان الاول انعقدت تلك الاجزاء الصغيرة وانضم البعض الى البعض
ويكون ذلك ثلجا وان كان الثاني وهو ان يصل البرد اليها بعد اجتماعها
وصيرورتها قطرات كبارا كان النازل بردا واعلم ان السبب في اختصاص

نزول البرد في الربيع والخريف هو ان حرارة الهواء تستولي على ظاهر السحاب
فيتحصر البرودة في باطنه وحينئذ يقوى البرد ويجمد القسم الثاني من هذا
الفصل الكلام في الآثار التي تظهر في الجو العالي مثل الهالة وقوس قزح و
اشباههما **قال الشيخ** وربما قام الهواء الرطب المائي كالمرآة للنيرات على حسب
المساواة فلاحت حالات تسمى قوس قزح وشميسات وسائرها **التفسير**
قال رضي الله عنه اعلم ان الكلام في هذا الباب لا يتخلص الا بتقديم مسائل
المسألة الاولى في بيان ان الهالة والقوس خيالات والمذهب الصحيح انهما
من باب الخيالات ولا وجود لهما في نفس الامر واعلم ان الخيال هو ان يرى
صورة الشيء مع صورة المرآة ويظن ان تلك الصورة حاصلة في المرآة مع
انه لا يكون الامر كذلك واعلم ان اثبات ان الهالة والقوس من باب الخيالات
مبني على مقدمات المقدمة الاولى في اثبات ان الصور المرئية في المرايا
ليس لها انطباع في تلك المرايا ويدل عليه وجوه آ لو كان لها انطباع
في المرآة لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا من المرآة فيجب ان
يرى جميع الناظرين تلك الصورة في ذلك الجزء المعين من المرآة لكنه
ليس كذلك فانك ترى صورة الشخص والشجرة في الماء ينتقل مكانها
من الماء مع انتقالك ب انا نرى صفحا عظيما في المرآة وانطباع الصورة
العظيمة في المحل الصغير محال ج هذه الصورة لو انطبعت في المرآة
لكانت اما ان ينطبع في سطح المرآة او في عمقها والاول باطل لانا لا نرى
هذه الصورة مرتسمة في سطح المرآة بل نراها في داخلها وفي عمقها
حتى كانك اذا قربت من المرآة ترى ان تلك الصورة قربت منك واذا بعدت
عنها رايت تلك الصورة قد بعدت منك وكل ذلك يدل على ان هذه
الصورة غير منطبقة في سطح المرآة والثاني ايضا باطل لان عمق المرآة
كثيف كدر مظلم فكيف يرتسم فيه هذه الصورة الرابع ان سطح المرآة

له لون فلو انعكس فيه شبح المرئي لحصل لونه فيه فوجب ان يرى ذلك الشبح
على لون ممتزج من هذين اللونين ومعلوم انه ليس الامر كذلك فانا نرى
المرئي في المراة على لونه الذي هو عليه فثبت بهذه الوجوه الاربعة
ان الصورة المرئية في المراة غير مرتسمة فيها المقدمة الثانية في ابطال قول
من يقول ان الانسان انما يرى وجهه في المراة لان شعاع عين الانسان اذا
وصل الى المراة صادف المراة مرئيا الا ان سطح المراة لما كان املس انعكس
الشعاع منه الى الوجه ثم يصير الوجه مرئيا بهذا السبب والذي يدل
على فساد هذا القول وجوه آ انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يحصل
هذا الانعكاسات عن جميع الاجسام وذلك لان الجسم اما ان يكون سطحه
املس او خشنا فان كان املس وجب ان ينعكس الشعاع عنه كما في المراة
وان كان خشنا فسبب الخشونة ليس الا ان سطوحا صغيرة اتصل
بعضها بالبعض على الزوايا ولا بد في كل ذي زاوية من سطح ليست فيه
زاوية فيكون املس والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وانتهت قسمة
السطوح الى اجزاء لا تتجزى وكلاهما محالان فثبت ان كل سطح خشن فهو
مولف من سطوح ملس فيجب ان يحصل عن كل سطح منها عكس لا يقال انه
لا يجوز ان يقال الشرط في كون السطح بحيث ينعكس عنه الشعاع ان يكون
سطحا كبيرا وايضا فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع
الى جهات شتى فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل لانا نجيب عن الاول
بان الخطوط الشعاعية التي تخرج من العين تكون في غاية الدقة ويكون
طرف كل خط منها في غاية الصغر واذا وقعت اطراف هذه الخطوط
الشعاعية على تلك السطوح وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم
وعن الثاني انا اذا نظرنا الى الماء رايناه نصف العالم فاذا دخلنا بيتا ضيقا
ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا

البيت

البيت الصغير فالتفرق الحاصل في شعاع العين عند نظرنا الى الماء ورايتنا
نصف العالم فاذا كان ذلك التفرق الكبير في شعاع العين صفة
كون الانسان في البيت الصغير اولى ان لا يمنع من الابصار فثبت سقوط
العذرين من البين الالزام الثاني ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل
بالمراة ثم انعكس عنها الى الوجه فاما ان يكون مفارقة الشعاع المنعكس
لا يوجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع او يوجب فان كان لا يوجب
فكيف لا نرى ما اعرضنا عنه وفارقه الشعاع وان كانت المفارقة توجب
انسلاخ تلك الصورة فكيف نرى المراة والصورة معا في الوقت الواحد
فان قالوا الشعاع القائم على المراة يقتضي روية المراة والشعاع الاخر الذي
انعكس من المراة الى الوجه هو الذي يقتضي روية الوجه فنقول فعلى
هذا التقدير اختص بكل واحدة من العينين لا يوجب ان نحس المرئي مرتين
زيد مخالطا للمرئي من عمرو والالزام الثالث انا قد نرى في المراة شبح شيء ونراه
ايضا بنفسه وهذا انما يحصل على قولهم لاجل انه انفصل بخطان من
الشعاع احدهما اتصل اليه بالاستقامة والثاني بالانعكاس من المراة
الا انا نقول فههنا الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالمبصر الواحد
والشعاعات كلما كان اجتماعها وتراكمها على المبصر الواحد اشد
كان الادراك اكمل وابعد عن الغلط وكان يجب ان يحصل الادراك على
الوجه الواحد فقط ولما لم يكن كذلك علمنا فساد قولهم المقدمة
الثانية اعلم ان الحكيم ارسطاطاليس واصحابه ينكرون القول بالشعاع
واقاموا الدلائل المذكورة على فساد القول بانطباع الصور في المراة فحينئذ
احتاجوا الى ان تذكروا وجها ثالثا مغايرا لهذين الوجهين فقالوا الجسم
اذا كان ملونا فكان مضيئا ثم قابله البصر السليم وحصل بينهما هواء
اشفاف فانه يحدث شبح ذلك المرئي في العين من غير ان يكون ذلك الشبح

ينفصل من المرئي ويسري في الهواء الشفاف ويصل الى البصر ليحدث
ذلك الشبح في العين ابتداء عند حصول هذه الشرايط قالوا وهذه
الافعال الطبيعية التي لا يحتاج فيها الى مماسة بين الفاعل والمنفعل
بل يكفي فيها المحاذاة اذا عرفت هذا فنقول لانا نقول ان كان ان
الجسم ذا الشبح صقيلا ادى الى العين صورة جسم آخر نسبته من الصقيل
نسبة الصقيل من العين لا بان يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم بل يكون
مادي صورة سببا لتادي صورة ما يكون منه ومن العين على النسبة
المخصوصة المذكورة وليس في هذا المذهب الا ان يقال كيف يرى ما لا
يقابل ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب والندرة
ولم يقم على امتناعه حجة ولا برهان واذا عرفت هذا فنقول الاحكام التي
نحن في اعتبارها لا تختلف سواء قلنا ان رؤية الشيء في المرآة بسبب خروج
الشعاع من العين الى المرآة وقلنا على هذا الوجه الذي ذكرناه وتحصله
واذا كان كذلك فلا باس بان نذكر انعكاس الخطوط الشعاعية لكون التفهيم
اتم واكمل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهالة والقوس كل واحدة
منهما خيال وقال قوم انهما امر حقيقي ثم قال ناومسطس ان شعاع القمر
اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى في الماء فيحدث هناك تموج
مستدير مركزه المسقط ذلك ولانه يحلل الغيم بسبب قوة شعاع
القمر فيبقى الهواء شفافا فلا يرى بل يحيل كالشيء المظلم واعلم ان هذا
القول باطل ويدل عليه وجهان الاول لو كان الامر كما قالوه لكانت
الهالة لها موضع معين من السحاب لكن الامر كذلك فانا نراها الذين
يختلف مقاماتهم في مواضع مختلفة من السحاب الثاني ان جرم القمر اعظم
من جرم السحاب بكثير من المحال ان يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب
فثبت بما ذكرنا ان الهالة والقوس لا حقيقة لهما بل هما من باب الخيالات

المسألة الثانية في تحقيق الكلام في الهالة المشهورة ان الهالة انما تتخيل
بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر قالوا ويجب ان يكون ضعيفا
ذلك الغمام موصوفا بشرايط احدها ان يكون صقيلا وانما اعتبرنا هذا
الشرط لاجل ان ينعكس البصر عنه وثانيها ان يكون اجزاؤه صغيرة غير منضط
وانما اعتبرنا هذا الشرط لاجل ان المرآة اذا كانت في غاية الصغر فانها تقبل
اللون ولا تقبل الشكل فاذا كثرت تلك الاجزاء ادت لون النير ولم تؤد شكله
وثالثها استقرار تلك الاجزاء على لون البياض والسبب فيه انها لو
كانت مختلفة الالوان لكان المحسوس لونا ممتزجا من لون المرئي ومن
لون المرآة وعلى هذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون الخالص
للمرئي ورابعها ان لا يكون تلك الاجزاء مختلفة في الوضع والسبب في
اعتبار هذا الشرط ان يكون الخطوط التي بين البصر والغمام كلها متساوية
والتي ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية ولانه اذا كان الغمام
بهذا الوصف وكان النير فوقه وكان البصر تحته حدث عند ذلك مخروطان
كل واحد منهما متساوي الاضلاع والزوايا راس احدهما البصر وراس الآخر
النير وقاعدتها الغمام ويكون هذه القاعدة مستديرة بيانه انا اذا
تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر على الاستقامة ثم فرضنا انه قد
خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام ثم ان كل واحد منها انعكس الى
النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة
وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها
هي الخطوط التي من البصر الى الغمام والتي من الغمام الى النير وهذه الخطوط
متساوية اعني ان الخطوط التي من البصر الى الغمام متساو بعضها لبعض
والتي من الغمام الى النير متساو بعضها لبعض واذا كان كذلك كان الخط
المار بروس المثلثات التي عند الغمام يكون دائرا اضطرارا فعلى هذه الجهة

يكون الهالة دائرة فهذا تقرير القول المشهور في الهالة وعندي فيه احتمال
اخر وهو انه اذا كان تحت القمر هواء رقيق لطيف فاذا نظر الانسان الى جرم
القمر واحس بضوئه اللامع القوي عرض للبصر ان لا يحس بذلك الغيم الذي
هو متوسط بين القمر والبصر لان من شان الحس انه اذا انفعل عن المحسوس
الضعيف فاذا حصل الاحساس بجرم القمر وبضوئه اللامع امتنع ان
يحس بذلك الغيم المتوسط واذا لم يحس بذلك الغيم الذي هو في الموضع
كالكوة النافذة الى جرم القمر يراها كالسواد المظلم واما الغيم الذي
لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر فالبصر يحس به كالدائرة المحيطة
بجرم القمر لان البصر لا يحس وراء ذلك الغيم المحسوس جزءا اقوى منه ضوءا
منه فلا جرم يحس بذلك الغيم ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف الرقيق
فانه يحس منه بالبياض فلهذا السبب يحس بذلك الغيم كانه دائرة بيضاء
محلقة بجرم القمر فهذا الوجه ظاهر الاحتمال في امر الهالة المسالة الثالثة
في القوس اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وحصل
وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب مظلم ثم كانت الشمس في الجانب
الآخر من الافق وقريبة منه فاذا ادبر الانسان على الشمس ونظر الى ذلك
الهواء الرطب وكل واحد من اجزاء ذلك الهواء الرطب صقيل ويكون كل
واحد منها في وضع بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس وكل واحد
من تلك الاجزاء في غاية الصغر فلا يؤدي الشكل بل يؤدي الضوء ويكون
ذلك اللون مركبا من لون المراة وضوء الشمس والسبب في استدارة هذه
القوس ان الاجزاء التي ينعكس عنها شعاع البصر وقعت بحيث لو جعلنا
الشمس مركزا دائرة كان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض
هو على تلك الاجزاء فان كانت الشمس على الافق كان الخط المار بالناظر والشمس
على بسيط الافق وهو المحور فحينئذ يكون بسيط الافق يقسم المنطقة

بنصفين

بنصفين ويرى القوس نصف دائرة وكلما كان الارتفاع اكثر فتلك القوس
اصغر المسالة الرابعة في الشهبيات نحو البحث عن اسبابها القابلية و
الفاعلية اما الاسباب القابلية فلها احدها ان يحصل بقرب الشمس جسم
كثيف صقيل مصقول في ذاته ضوء الشمس كما ان جرم القمر في ذاته يقبل
ضوء الشمس وثانيها ان لا يقبل ذلك العنصر ضوء الشمس في ذاته ولكنه
يؤدي خيال الشمس لان المراة الكبيرة كما يؤدي اللون فقد تؤدي الشكل
ايضا وثالثها ان البخار اللزج اذا تصاعد وتشكل بشكل الاستدارة في الهواء
على ما هو طبيعة الاجسام الرطبة وبلغ في صعوده الى كرة النار اشتعلت
النار فيه وهو مستدير الشكل فلا جرم كان شكله شكل الشمس واعلم انه
ربما كانت تلك المادة كثيفة فيبقى اياما وليالي مشتعلة وربما وصل
الى الموضع الذي يتحرك بحركة الفلك فهو ايضا يتحرك استدارة ويحصل
له طلوع وغروب وهذا الجسم لا بد وان يكون العنصران الخفيفان
غالبين فيه على الثقيلين والا لم يبق في الهواء مدة مديدة ولا بد وان يكون
الامتزاج الذي بين اجزائها محكما جدا والا لم يبق مدة مديدة واما الاسباب
الفاعلية فهي ايضا الات فلكية او قوى روحانية او انه سبحانه خلقها ابتداء
وهو الاصح لما ثبت انه سبحانه وتعالى فاعل مختار المسالة الخامسة في النيازك
انها خلاف سهم وقوس قزح في لونها الا انه يكون في جنبة الشمس يمنة
ويسرة فقط وسبب استقامتها في الحس ان الاول انها ربما كانت قطعا
صغارا من دوائر كبار فلا جرم رؤيت مستقيمة والثاني ان مقام الرائي يجب
ان يرى المحدث مستقيما واعلم ان هذه النيازك قلما يوجد عند كون
الشمس في نصف النهار بل يوجد عند الغروب والطلوع لان الشمس في ذلك
الوقت تحلل السحاب الرقيق في الاكثر فهذا تمام القول في هذه المباحث
ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وربما قام الهواء الرطب المائي كالمراة

لهذه للنيرات على حسب المسامتات وعلمنا بيان ان هذه الاجزاء البخارية
الرطبة كيف ينبغي ان يكون حتى يكون كالمرآة لهذه النيرات وقوله على حسب
المسامتات فالمراد ان المسامتة المعتبرة في تخلل فعل الهالة بخلاف المسامتة
المعتبرة في تخيل القوس فان المسامتة المعتبرة في تخيل الهالة مشروطة بكون
الغمام متوسطا بين المبصر وبين المبصر واما المسامتة المعتبرة في تخيل القوس
فهي مشروطة بكون البصر متوسطا بين المرآة وبين المرئي فظهر ان هذه المسامتة
خلاف تلك المسامتة اما قوله فلا جرم خيالات تسمى قوس قزح وشميسات
ونيازك فقد ذكرنا ان هذه الاشياء ليست موجودات حقيقية بل هي
خيالات وفسرنا المراد من كونها خيالات **قال الشيخ** واذا انتهى المتصعد
الى حيز النار اشتعل فيه نار تابعة الاشتعال وان تلطف بسرعة واستحالت
نارا صرفة كالمنطفي وانما هو يستحيل اولا الى النار الصرفة لا لون لها
واما اصول الشعل حيث كان النار قوية مثل الحلا يبعد فيه البصر فانه لم يحلل
بشر ضوء ومتى كان من ذلك الكواكب ذوات الاذناب والذوائب والشهب
فان استحجر فلم يشتعل رويت علامات حمر هائلة في الجو فان كانت منفجمة
رويت كالشهوات والكوات الغائرة المظلمة وافقة حداجرا من السماء **التفسير**
قال رضي الله عنه المادة الدخانية اللزجة الدهنية اذا ارتفعت ووصلت
الى كرة النار اشتعلت فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعا وانقلبت
نارا صرفة وحينئذ يصير كالمنطفي وذلك لان النار الصرفة لا لون لها
واحتج على ذلك بانا نرى اصول الشعل كانها خلا صرف مع العلم الضروري
بان معدون فوق النار وشبيها النبر لاهناك واما ان كانت تلك المادة
كثيفة فاما ان يبقى الاشتعال فيها او لا يبقى فان بقي الاشتعال فيها رويت
تلك المادة كالنار المشتعلة فحدث الكواكب ذوات الاذناب والذوائب
والشهب واما ان كان لا يبقى الاشتعال فيها بل بقيت تلك المادة كالجمر

رويت علامات هائلة في الجو وربما كانت تلك المادة غليظة جدا فاذا
انطفى الاشتعال بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفية فرويت كالهوات
والكوات واقعة خارجا من السماء **قال الشيخ** اذا ورد الدخان في الجو قبل
الانتهاء الى حد الاشتعال هبط ارياحا **التفسير** قال رضي الله عنه السبب
الاكثري في تولد الرياح ان الادخنة اذا تصاعدت فعند وصولها الى
الطبقة الباردة اما ان ينكسر حرها بين ذلك الهواء فحينئذ يثقل تلك الادخنة
وتنفصل من نزولها بموج في الهواء فيحدث الريح واما ان يبقى على حرارتها
وحينئذ لا بد وان يتصاعد الى ان يتصل الى كرة الهواء المتحركة بحركة الفلك
وحينئذ لا تقوى على الصعود لان الحركة الدورية القوية التي للنار تمنع
هذه الادخنة على الصعود فحينئذ ترجع ويحدث الريح وهذا الذي ذكره
هو السبب المادي اما السبب الفاعلي فهو الله سبحانه وتعالى ابتداء او بعض
القوى الروحانية او الاتصالات الفلكية القسم الثالث من هذا الفصل
الكلام في الامور التي تحدث على وجه الارض **قال الشيخ** وهذه الابخرة
والادخنة اذا احتبست في الارض ولم تحلل حدث منها امور اما
الابخرة فتنفجر عيونا واما الادخنة فهي اذا لم يتحلل في المسام والمنافذ
فتزلزل الارض وربما خسفت وربما حصلت نار مشتعلة لشدة الحركة
جارية مجرى الريح المحتبسة في السحاب فانها يحدث لشدة حركتها صوت
الرعد وتنفصل مشتعلة برقا او صاعقة ان كانت غليظة كثيرة **التفسير**
قال رضي الله عنه الابخرة والادخنة المتولدة بجنب الارض اما ان تكون كثيرة
قوية او لا يكون كذلك اما الاول فنقول ان تولدت تحت الارض بخارا وكان
ذلك البخار موصوفا بصفات ثلاث فحينئذ تحدث العيون لسالد احدها
كون ذلك الابخرة كثيرة وثانيها كونها قوية على شق الارض وثالثها كونها
بحيث يستتبع كل جزء منها جزءا اخر ومن المعلوم انه متى تولدت الابخرة الموصوفة

بهذه الصفات الثلاث يتفجر العيون فان فات القيد الثالث حدث العيون
فان فات القيد الثاني فهو مياه القنى لانها متولدة من ابخرة لا يقوى على
شق الارض فاذا ازيل التراب عن وجهها صادفت تلك الابخرة منفذا
فاندفعت اليه وادى حركتها الى ان ضعف اليه ما يمده ويسيله فهو ماء
القناة والا فهو ماء الابار وان تولدت تحت الارض دخان قوي كثير المادة
وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام فاذا حاول ذلك الدخان الخروج
ولم يتمكن منه لتكاثف وجه الارض فحينئذ يتحرك في ذاته ويحرك الارض
وذلك هو الزلزلة وربما كانت في القوة الى ان تشق الارض وربما انفصلت
عن تلك الادخنة نار محرقة وحدث الاصوات الهائلة ويظهر حدوث
هذه الاحوال عن تولد الادخنة تحت الارض حدوث الرعد والبرق عن
الابخرة المتصاعدة قال الشيخ اذا لم يبلغ تلك الابخرة والادخنة المحتبسة
في الارض الى ان يتفجر عيونا او تزلزلت بعد اختلطت على ضروب من
الاختلاط مختلفة في الكم والكيف فحينئذ يتولد منها الاجسام الارضية
فما كان منها يذوب ولا يشتعل مثل الذهب والفضة فالغالب عليها
المائية وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ فانه غالب
عليه مع المائية الهوائية وما كان منها لا يذوب فانه غالب عليه الارضية
وما كان ينطرق فعنه دهنية لا محالة وما كان يذوب ولا ينطرق فغايته
خالصة ولا دهنية فيه وهذا اول ما نتكلم عن هذه الاسطقسات
التفسير قال رضي الله عنه المقصود من هذا الفصل الكلام في كيفية تولد
الاجسام المعدنية واعلم ان هذه الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض
ان كانت قوية كثيرة المادة حدث عنها العيون المنفجرة والزلازل على ما
سبق تقريره وان كانت قليلة ضعيفة فحينئذ تبقى محتبسة في باطن
الارض ويتولد عنها هذه الاجسام المعدنية ان يقول هذه الاجسام

المعدنية اما ان يكون ذاتية او غير ذاتية اما الذاتية فهي على ثلثة اقسام
احدها الذائبة التي لا ينطرق ولا يشتعل وهي الاجساد السبعة وثانيها
الذائب الذي يشتعل ولا ينطرق وهو مثل الكبريت والزرنيخ وثالثها الذي
الذي لا ينطرق ولا يشتعل وهو مثل الاملاح والزاجات فانها يذوب ويحلل
بالرطوبات اما الاجسام المعدنية التي لا يكون ذائبة فهي قد يكون رطبة
وقد يكون يابسة اما الرطبة فكالزيبق فانها لا يقبل الذوب مع انها في
غاية الرطوبة واما اليابسة فكاليواقيت وسائر الاحجار فانها لا يقبل الذوب
لغاية صلابتها ويبسها فخرج من هذا التقسيم ان اقسام المعدنيات خمسة
اما القسم الاول وهو الذائب المنطرق فهذا هو الذي تمتزج رطبه ويابسه
مزجا محكما شديدا لا يقوى النار على تفريق احدهما عن الاخر وفيه دهنية قوية
لاجلها يقبل الانطراق واما القسم الثاني وهو الذائب المشتعل ففيه
ايضا رطوبة ويبوسة ودهنية ولكن المزاج غير مستحكم ولاجله قويت
النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس وذلك هو الاشتعال
واما القسم الثالث وهو الذائب الذي يتحلل بالرطوبة فذلك لاستيلاء
المائية على مزاجه ولكون ذلك التركيب غير مستحكم الامتزاج واما القسم
الرابع وهو الرطب الذي لا يذوب كالزيبق فالسبب فيه استيلاء الاجزاء
الرطبة على ذلك المزاج مع ان المزاج بين الاجزاء الرطبة واليابسة محكم لا يقوى
النار على التفريق واما القسم الخامس وهو اليابس الذي لا يذوب كالياقوت
واشباهه فذلك لاستيلاء الاجزاء اليابسة على ذلك المزاج مع ان الامتزاج
بين الاجزاء الرطبة واليابسة محكم لا يقوى النار على التفريق واعلم ان هذه
الاحكام ظنون وحسبانات نادرة ولا يمكن تقريرها بالبراهين اليقينية بل
لا سبيل الى الحكم فيها الا على طريق الاولى والاخلق بحسب الحدس والحسبان
ولنرجع الان الى تفسير الفاظ الكتاب تاقوله فمنها ما يذوب ولا يشتعل

مثل الذهب والفضة فان الغالب عليها المائية ولقائل ان يقول لا ينبغي
ان يقال ان الذي يذوب ولا يشتعل يكون مثل الذهب والفضة فان الذي
يذوب ولا يشتعل قسمان احدهما ما يحل بالرطوبة كالاملاح والزاجات
والثاني ما ينطرق وهو مثل الذهب والفضة وايضا فهذا القسم لا ينبغي
ان يقال الغالب عليها المائية بل الغالب عليه هو الرطوبة الدهنية اللزجة
ولولا هذه الرطوبة لما كان قابلا للانطراق واما قوله وما كان منها يذوب
ويشتعل كالكبريت والزرنيخ فانه غالب عليه مع المائية الهوائية فهذا اقرب
الى الصواب ومع ذلك فيجب ان يقال الغالب عليه الدهنية اللزجة الا ان
التركيب الحاصل بين ما فيه من الاجزاء الارضية والاجزاء الدهنية ليس
تركيبا قويا ولاجل ضعف ذلك التركيب قويت النار على الاحراق و
التفريق واما قوله وما كان منها لا يذوب فانه غالب عليه الارضية
واما قوله وما كان ينطرق ففيه دهنية لا تحترق ففيه نظر لان التقسيم
المتقدم كان متقدما بحسب الذوبان وعدم الذوبان واذا كان كذلك لم
يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءا من
اجزاء التقسيم المتقدم واما قوله وما كان يذوب ولا ينطرق فا
خالصة لا دهنية فيه ففيه ايضا نظر لان من الاشياء التي يذوب ولا ينطرق
ما يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ مع انه مسلم ان فيهما هوائية ودهنية
والله اعلم الفصل الثاني عشر في النبات قال الشيخ وهذه اول ما يكون
عن هذه الاسطقسات واذا تركبت الاسطقسات تركيبا اقرب الى الاعتدال
حدث النبات ويشارك الحيوانات في قوى التغذية والتوليد ولها
نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع
بتوليد مثل ذلك الشخص التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان الاسطقسات
الاربعة اذا اختلطت وامتزجت كان لاختلاطها وامتزاجها مراتب لانه

فاولها المعدنيات واليه الاشارة بقول الشيخ في صفة المعدنيات وهذه
اول ما يكون عن هذه الاسطقسات وثانيها مرتبة النبات وذلك ان
الاسطقسات اذا تركبت تركيبا اقرب الى الاعتدال من التركيب الذي حصل في
المعدنيات حدث النبات وهذا بناء على انه كلما كان الاعتدال في المركبات
اكثر كان استعداده لقبول القوى الشريفة الفاضلة اولى وفيه بحث
سيأتي في اول باب الحيوان واما قوله ويشارك النبات الحيوان في قوى
التغذية والتوليد فالامر فيه ظاهر وذلك لان النبات والحيوان يشتركان
في الاغتذاء والنمو والتوليد واما قوله ولها نفس نباتية هي مبدأ استبقاء
الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص
فاعلم ان النبات والحيوان يشتركان في حصول هذه الامور الثلثة وهي
الاغتذاء والنمو وتوليد المثل ثم من الناس من يعني بالنفس النباتية الاصول
هذه القوى الثلاثة ومنهم من يقول النفس النباتية صورة موجودة
في جسم النبات يتفرع عليها هذه القوى الثلاث وقول الشيخ ولها
نفس نباتية هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع
بتوليد مثل الشخص يحتمل الوجهين قال الشيخ ولتلك النفس قوة غاذية
من شأنها ان تحيل جسما شبيها بجسم ما هي فيه بالقوة الى ان يكون
شبيها بالفعل ليخلف بدل ما يتحلل وقوة نامية وهي التي من شأنها ان تستعمل
الغذاء في اقطار المغتذي وتزيدها طولا وعرضا وعمقا الى ان يبلغ به تمام
النشو على نسبة طبيعية وقوة مولدة يولد جزءا من الجسم الذي هي فيه
يصلح ان يكون عنه جسم آخر بالعدد مثله بالنوع التفسير قال رضي
الله عنه هذا الفصل مشتمل على مسائل المسالة الاولى ان قوله ولتلك
النفس قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة صريح في ان النفس النباتية
ليست عبارة عن مجموع هذه القوى الثلاث بل هي صورة موجودة في

جسم النبات يتفرع عليها حصول هذه القوى الثلاث ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث
فقط وما الدليل على ان ههنا شيئا آخر مغايرا لهذه القوى الثلاث يكون
مبدأ لها وان الدعوى من غير الدليل لا يليق باهل التحقيق المسألة الثانية
كلام الشيخ ههنا وفي جميع كتبه صريح في ان القوة الغاذية والنامية
والمولدة قوى ثلاث متغايرة بالماهية ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
الكل قوة واحدة الا انها في اول الامر يورد الغذا على البدن ثم يكون
تلك القوة غاذية ثم اذا عرفت تلك القوة عن هذا الفعل ثم يريد في حجم
العضو في الجوانب الثلاثة فيكون تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية
فاذا عرفت عن هذا الفعل ثم يفصل جزأ من جوهر المغتذى يمكن ان يتولد
عنه مثله فيكون تلك القوة بعينها بحسب هذا الفعل مولدة والحاصل
ان يقال هذه القوة واحدة في ذاتها الا ان فعلها الاول هو التغذية و
فعلها الثاني هو التنمية وفعلها الثالث هو التوليد فلا جرم حصل لها
بحسب كل واحد من هذه الافعال اسم خاص وليس لهم ان يقولوا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان هذه القاعدة ممنوعة وبتقدير صحتها
فهي غير نافعة في هذا الموضع وذلك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بحسب الآلة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة فاما بحسب
الآلات المختلفة والاوقات المختلفة والمواد المختلفة فلا نزاع في انه يجوز
ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد وههنا الآلات مختلفة والمواد
مختلفة والاوقات مختلفة فلا جرم لم يمتنع ان يصدر عن القوة الواحدة
هذه الافعال المختلفة المسألة الثالثة اما القول في كيفية التغذية والتنمية
فمشهور واما القول في التوليد ففيه صعوبة وذلك لان القوة المولدة
قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تاثير لها الا بالايجاب الذاتي فهذه المادة

التي منها يتولد بدن الحيوان اما ان يكون مادة متشابهة الاجزاء في
الطبيعة والخاصية واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فالقوة
الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت حالة في مادة متشابهة الاجزاء في
الحقيقة وجب ان يكون الآثار متشابها وهو الكرة وكان يجب ان يكون
شكل بدن الحيوان على شكل الكرة هذا خلف وان كان الثاني فحينئذ يكون
المادة التي منها يتولد بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع
ولا بد وان يكون كل واحد من تلك الاجزاء بسيطا في طبيعته والا لزم
ان يحصل في ذلك الجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال واذا
كان كل واحد من تلك الاجزاء بسيطا كانت القوة المولدة القايمة بها
قوة قايمة بمادة بسيطة فوجب ان يكون شكل كل واحد من تلك الاجزاء
هو الكرة فيلزم ان يكون شكل الحيوان كرات مضمومة بعضها الى البعض
هذا خلف ولما كان القول باثبات القوة المولدة والقوة المصورة مفضيا
الى هذين القسمين الباطلين وجب ان يكون القول به باطلا وان نجزم العلم
بان خالق الحيوانات ومصور اعضائها هو الله تعالى العالم القدير الحكيم
ولنكتف بهذا القدر من المباحث في هذا الباب فان الاستقصاء فيه
مذكور في الكتاب المخصص والله اعلم **الفصل الثالث عشر** في الحيوان **قال
الشيخ** ثم يتولد الحيوان باعتدال اكثر فيكون مزاجه مستحقا بان يكمل
بنفس ادراكية محركة بالاختيار **التفسير** قال رضي الله عنه هذا الفصل
مشتمل على مسائل المسألة الاولى ظاهر وهذا الكلام مشعر بانه كلما كان
الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد وفيه سؤال
وهو ان المباحث الطبيعية دلت على ان اشد الاعضاء اعتدالا هو جلدة
الانامل لا سيما جلدة السبابة واكثرها حرارة هو القلب والروح فلو صح
قولنا انه كلما كان اعتدال المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد

لوجب ان يكون المتعلق الاول بالنفس هو هذا السائبة لا الروح والقلب و
حيث كان هذا الثاني كاذبا وجب ان يكون المتقدم ايضا كاذبا المسألة
الثانية انه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس وهذا تصريح بان النفس
شي مغاير لاعتدال المزاج وهذه الدعوى لابد في اثباتها من حجة وبرهان
قال الخلق العظيم زعموا انه لامعنى للنفس الا هذا المزاج المعتدل والذي
يدل على ان النفس غير المزاج وجوه الحجة الاولى انا قد ذكرنا ان الحار والبارد
اذا امتزجا فانه ينكسر سورة الحار بالبارد وينكسر سورة البارد بالحار ويحدث
كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فتستبرد بالقياس الى الحرارة وتسخن
بالقياس الى البرودة فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية ولاشك ان الادراك
والقوة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة فثبت ان النفس ليس عين
المزاج بل الغاية القصوى ان يقال ان ذلك الاعتدال يوجب قوة الادراك
وقوة الفعل الا ان هذا اعتراف بان النفس ليست عين المزاج بل هذا القائل
جعل معلول المزاج وهذا كلام اخر غير قول من يقول النفس عين المزاج الحجة
الثانية على ان النفس غير المزاج ان شعوركل واحد منا بهويته المخصوصة
حال ما يكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وذلك
يدل على ان سوينا المخصوصة امر مغاير لهذه الكيفيات الحجة الثالثة انا
ستعلم الدلالة على ان النفس ليست بمزاج والشيخ ذكر دلايل كثيرة على
ابطال ذلك في كتاب الاشارات الا انها ليست في غاية القوة فلاجرم
تركناها المسألة الثالثة ظاهر كلام الشيخ مشعر بان النفس شي واحد و
ذلك الشي هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار وهذا هو
الحق لانه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا اخر فهذي
الذي ادرك لم يحرك اليه وهذا الذي حرك لم يدرك اليه فلا يكون هذا
التحريك تحريكا بالاختيار وهو محال فثبت انه لابد من الاعتراف بوجود شيء

واحد

واحد يكون هو المدرك ويكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار وهو
المطلوب قال الشيخ ولهذه النفس قوتان قوة مدركة وقوة محركة والقوة
المدركة اما في الظاهر وهي هذه الحواس الخمس واما في الباطن فهو الحس
المشترك والمصورة والمخيلة والمتوهمة والمتذكرة التفسير قال رضي
الله عنه ههنا مسايل المسألة الاولى ظاهر هذا الكلام مشعر بان النفس
شي واحد ولذلك الشي قوة مدركة وقوة محركة وعلى هذا التقدير يكون
محل جميع القوى المدركة والمحركة شيا واحدا وحينئذ يمتنع توزيع
هذه القوى على المحال الكثيرة وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه لما ثبت
ان الذي يحرك بالاختيار لابد وان يكون هو بعينه موصوفا بالادراك
فان الذي لا يدرك شيئا يمتنع ان يختاره فهذا برهان في غاية الظهور على
ان الموصوف بالقوة المدركة والقوة المحركة لابد وان يكون شيئا واحدا
الا ان كلام الشيخ فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول وذلك لانه وزع
هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة وذلك يناقض ما ذكرناه ههنا
بل ههنا صرح بان الحواس الظاهرة موجودة في الظاهر والحواس الباطنة
موجودة في الباطن وذلك يدل على ان هذه القوى غير مجتمعة في شي
واحد المسألة الثانية انه حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة والحواس
الباطنة في الخمسة الاخرى وههنا بحث وهو انه هل يعقل وجود حاسة
سادسة في الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة وبتقدير ان يوجد
ذلك الحس السادس لحلا الامور المحسوسة بهذه الحواس الخمس لان
ذلك النوع من الادراك يكون نوعا اخر مخالفا لهذه الادراكات واعلم
ان الكل محتمل ولم يقم الدليل القاطع على احد النقيضين والذي قيل
في بيان انه يمتنع وجود حاسة سادسة وهو ان الطبيعة لا تنتقل من
درجة الى درجة اخرى الا بعد استيفاء جميع الاقسام الممكنة فهو

كلام خطابي ضعيف واعلم ان جماعة من العلماء قطعوا بحصول نوع سادس
من الادراك وهو القوة التي بها يحصل ادراك الالم واللذة وذلك لان
تصور ماهية الالم واللذة حاصل لمن لم يكن ملتذا ولا متألما وهذا معلوم
بالبديهة فثبت ان تصور ماهية الالم واللذة مغاير لادراك الالم واللذة
وايضا فادراك الالم واللذة ليس من الابصار او السماع او الشم او الذوق
فظاهر ايضا انه ليس من جنس اللمس وذلك لان الالم واللذة ليستا من
جنس الكيفيات الملموسة بل قد يكون اسباب الالم واللذة من جنس الكيفيات
الملموسة مثل مماسة النار فانها مولمة الا ان مماسة النار غير الالم المتولد
من تلك المماسة عنها فاذا لمسنا النار وادركنا بالقوة اللامسة مثل السخونة
الحسية يحدث الالم فالالم يحدث من ذلك اللمس لا انه نفس ذلك اللمس فثبت
انه حصل في الادراكات الظاهرة نوع سادس سوى الحواس الخمس المسألة
الثالثة اعلم ان كلام الشيخ في حقيقة النفس الحيوانية مضطرب وذلك
لانه يحتمل ان يقال النفس الحيوانية شيء واحد وذلك الشيء موصوفا
بهذه القوى المدركة وهذه القوى المحركة ويحتمل ايضا ان يقال النفس
الحيوانية ليست الا مجموع هذه القوى وكلام الشيخ في هذا الموضع
مشعر بالقول الاول لان قوله ولهذه النفس قوتان مدركة ومحركة
صريح في ان النفس موصوفة بهاتين القوتين وهذا انما يصح لو كانت
هذه النفس مغايرة لهذه القوى الا انه لم يذكر في شيء من كتبه دليلا
يدل على وجود شيء مغاير لهذه القوى موصوف بها ولم يذكر لذلك
الشيء خاصية باعتبارها يمتاز عن هذه القوى فبقي هذا القول مجهولا
قال الشيخ واولى الحواس واوجبها للحيوان وبها يكون الحيوان حيوانا
من بين سائر الحيوان الحواس هو اللمس وهو قوة من شانها ان يحس بهذه
الاعضاء الظاهرة بالمماسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقل

والخفة والملاسة والخشونة وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها
التفسير قال رضي الله عنه في هذا الفصل مسائل المسألة الاولى ان احتياج
الحيوان الى القوة اللامسة اشد من احتياجه الى سائر الحواس والذي يدل
عليه وجوه آ ان المزاج كل حيوان حد من الحرارة والبرودة لو زاد عليها او نقص
عنه لما بقي حيا والحكمة في تخليق القوة اللامسة هو ان الحيوان اذا ادرك
بقوته اللامسة بان الحر او البرد ازداد على القدر اللائق بمزاجه دفعه
لئلا يفسد فالحاصل ان المقصود من تخليق القوة اللامسة ان يتمكن
الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكة والمقصود من تخليق سائر الحواس
ان يتمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكملة ودفع المضار المهلكة
اولى من جلب المنافع المكملة فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة
اشد من احتياجه الى سائر القوى ب ان القوة اللامسة حاصلة في جميع
اجزاء البدن واما سائر القوى فكل واحد منها مختص بعضو معين وذلك
يدل على ان الاحتياج الى حصول القوة اللامسة اشد ج انه متى بطلت
القوة اللامسة عن جميع الاعضاء فقد بطلت الحيوة وليست اذا بطلت
سائر القوى فقد بطلت الحيوة فدل ذلك على ان الحاجة الى اللمس اشد
المسألة الثانية ظاهر كلام الشيخ ههنا ان الموصوف بالاحساس بهذه
الملموسات هو هذه الاعضاء لان قوله وهي قوة من شانها ان يحس
بها الاعضاء الظاهرة صريح في ان الموصوف بالاحساس هو هذه الاعضاء
وقد ذكرنا في الفصل المتقدم ان ظاهر كلامه يدل على ان الموصوف بالادراك
والتحريك هو جوهر النفس وبينا ان هذا هو الحق الذي لا محيد عنه المسألة
الثالثة قوة اللمس لا يدرك شيئا من الكيفيات الا اذا حصلت منه المماسة
بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة فان لم يحصل هذه
المماسة امتنع حصول الادراك والذي يدل عليه الاستقراء وضرب

من القياس اما الاستقراء فظاهر واما القياس فلان هذا الادراك لو لم
يتوقف على حصول هذه المماسة لوجب ان يكون شعورها بالكيفية القائمة
بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذي يكون
بعيدا عنه ولو كان الامر كذلك لما لا يدل شعوره بتلك الكيفية على ان
المهلك قريب منه ام بعيد فاذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك
الكيفية وجوب الفرار عنه وحينئذ لا يبقى انتفاع بالقوة اللامسة في
دفع المضار لكنا بينا انه لا فائدة في تخليقها الا ذلك المسألة الرابعة
ظاهر كلامه هاهنا يدل على ان القوة اللامسة تدرك ثمانية انواع من الكيفيات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة
والخشونة وفي هذا الكلام مباحث البحث الاول ان الحرارة لا شك انها
كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات فاذا لمسنا الجسم
الحار فهذا الذي يدرك بحس اللمس هو افتراق الاجزاء المختلفة او اجتماع
الاجزاء المتشاكلة او كيفية زائدة على ذلك الامر فيه ملتبس ويمكن ان
يقال التفريق عدم والعدم لا يكون محسوسا والحرارة كيفية زائدة على
ذلك التفريق البحث الثاني ان خاصية البرد تخدير الحس وابطاله واذا
كان الامر كذلك وجب ان يقال انه لا برد الا ويوجب نوع تخدير فالمبرد
كز والمخدر هو مبطل لادراك القوة الحاسة فرجع حاصل الامر الى ان
البرد مانع من الاحساس فكيف يقال البرد كيفية محسوسة بل يحتمل ان
يقال انه اذا حصل البرد منع من الاحساس فعدم الاحساس الحاصل بعد
الاحساس يظن انه احساس كمن انتقل من الضوء الى الظلمة فانه ربما ظن
انه رأى الظلمة وليس الامر كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية
فكذا هاهنا البحث الثالث قد ذكرنا ان الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم
بحيث لا مانع فيه من قبول الاشكال الغريبة ولا من تركها فيقول هذا عبارة

عن عدم هذا المانع والعدم لا يكون في الحقيقة محسوسا وايضا فيتعذر
ان يكون الرطوبة كيفية وجودية الا انها غير محسوسة والدليل عليه ان
الهواء الواقف اذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة والغبار فانه يظن
بانه خلاء فهو عدم محض الى ان يقوم البرهان على ان الخلاء ممتنع ولو
كانت هذه الكيفية محسوسة لكنا نعلم بالضرورة ان هذا ملاء لا خلاء
حيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان هذه الكيفية غير محسوسة ولهذا السبب
قال الشيخ في كتاب القانون في فصل الاسطقسات في تعريف الماء انه
المخصوص بطبيعة اذا خليت ولم يوجد ما يمنعها عن الاثر ظهر عنه برد
محسوس وحالة هي رطوبة فحكم على البرد بكونه محسوسا ولم يقل في الرطوبة
انها محسوسة بل قال وحالة هي رطوبة هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة
قبول الاشكال اما اذا فسرناها بالبلة وهي سهولة الالتصاق بالغير فهاهنا
لا يبعد ادعاء انها كيفية محسوسة واما اليبوسة فانها عبارة عن
كون الجسم غير قابل للاشكال الغريبة بسهولة فهذا معنى الصلابة والقوة
الحاسة لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب الا انه لا ينفعل عن الغير
وهذا في الحقيقة لا يكون لها شعور بكيفية وجودية واما فسرناها
بانه الذي لا يسهل التصاقه بالغير وبتقدير التصاقه به فانه لا يسهل انفصاله
عن ذلك الغير فهذا اشارة الى حالة عدمية فثبت انه على كلا التقديرين
انه يصعب القول بان اليبوسة كيفية محسوسة واما الملاسة والخشونة
فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع فان الاجزاء المفترضة
في ظاهر الجسم ان كانت متراضية متساوية كان الجسم املس وان كانت
منقسمة الى اجزاء صغيرة وبعضها ارفع وبعضها اخفض وحينئذ يكون
الجسم خشنا فعلى هذا سبب الخشونة الزاوية وكان هذا من باب
الوضع لا من باب الكيفية المسألة الخامسة اختلفوا في ان القوة

اللمسية التي هي قوة واحدة او قوى اربع واكثر المحصلين الى انها اربع احدها
القوة الحاكمة في الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة في الرطوبة واليبوسة
والثالثة الحاكمة في الثقل والخفة والرابعة الحاكمة في الملاسة و
الخشونة وانما ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فالقوة الواحدة وجب ان لا تدرك الا متضادة واحدة و
لقايل ان يقول هذه القوة التي تدرك هذه المتضادة الواحدة هل يدرك
الصفتين اللتين حكمت عليهما بتلك المضادة اوما ادركتهما فالقوة
الواحدة ادركت شيئين مختلفين فلم لا يجوز ان يدرك ثلاثة او اربعة
وان لم يدركهما فهذا محال لانها اذا لم يدركهما فكيف حكم بكون
احدهما مضادا للآخر **قال الشيخ** ثم قوة الذوق وهي مشعر المطاعم وعضوها
اللسان **التفسير** قال رضي الله عنه هذا الفصل فيه مسايل المسألة الاولى
انه بين في الفصل الاول ان اشد القوى احتياجا الحيوان اليه هو القوة
اللمسية ثم ذكر عقيبه قوة الذوق بحرف ثم وهذا يدل على ان اشد
القوى احتياجا للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق والامر كذلك و
تقريره وهو ان بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة اذا
عملت في الرطوبة اصعدت الابخرة وعند صعودها تضعف التركيب
فاذا توالى عليه ذلك الضعف افضى الى الهلاك والموت فلا بد من
تدارك ذلك الضعف بشيء يحرر ويقوم بدلما يحلل منه وذلك هو
الاغتذا انما يكمل بقوة الذوق في ايراد النافع الضروري وهو الذي
لولا وروده لهلك الحيوان واما ساير الحواس ففي ايراد النافع
الذي ليس بضروري فثبت ان اشد القوى احتياجا الحيوان اليه
بعد اللمس هو الذوق المسألة الثانية المدرك بقوة الذوق هو الطعوم
والطعوم تسعة وذلك لان القوة الفاعلة لهذه الطعوم اما الحار

او البارد

او البارد او المعتدل والقابل لها اما الجسم اللطيف او الكثيف او المعتدل
ويحصل من ضرب ثلاثة في ثلاثة تسعة فلا جرم كانت الطعوم تسعة فالحار
ان عمل في الكثيف حدث المرارة او في اللطيف حدث الحرافة او في المعتدل
حدث الملوحة والبارد ان عمل في الكثيف حدث العفوصة او في اللطيف
حدث الحموضة او في المعتدل حدث القبض وذلك فان الفاكهة التي
يتولد يكون في اول الامر عفصا ثم قابضا ثم حامضا وذلك بسبب ان
المادة غليظة في اول الامر فيكون عفصة ثم لطفت قليلا فتصير قابضة
ثم يكمل لطافتها فتصير حامضا ثم يستولي الحرارة عليها فينتقل الى
الحلاوة واما المعتدل فان عمل في اللطيف حدث الدسومة او في
الكثيف حدث الحلاوة او في المعتدل حدث التفاهة اذا عرفت هذا
فنقول لا شك ان هذا الذوق مشتمل على ادراكات لمسية فانه اذا
حصل مع الطعم تفريق واسخان مخصوص فانه يحدث الحرافة فان حصل
تفريق من غير اسخان فهو الحموضة وان وجب تكثيفا فهو العفوصة
فحصول هذه الاحوال اللمسية امر معلوم واما انه هل حصلت حالة
زايدة على الاحوال اللمسية فالظاهر انه كذلك وان كان الاحتمال بعيد
هو المسألة الثالثة ان قوله وعضوها اللسان يحتمل ان يكون المراد
ان محل هذه القوة الذايقة هو العصب واللسان كالة لحصول هذه
الادراك لجوهر النفس وهذا الثاني هو الحق المسألة الرابعة آلة هذا
الادراك في الحقيقة ليس هو اللسان بل هو العصبة الواصلة من الدماغ
الى اللسان وتشريح تلك العصبة مذكور في كتاب التشريح **قال الشيخ**
ثم قوة الشم وهي مشعر الروايح وعضوها جزءان من الدماغ في مقدمه
شبيهان بحلمتي الثدي **التفسير** قال رضي الله عنه هاهنا مسايل
المسألة الاولى ما ان اشد القوى احتياجا الحيوان هو اللمس والذوق

الذوق فذلك امر معلوم فاما الثلاثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم بعضها
على البعض في احتياج الحيوان اليه مع ان الشيخ ذكر فيها لفظة ثم المسألة
الثانية اتفقوا على ان آلة قوة الشم هي زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان
بحلمتي الثدي ولقائل ان يقول ما الدليل على ذلك ولم لا يجوز ان يقال
ان محل القوة الشامة جسم اخر سوى هذه الجملة فنقول الدليل عليه انه عند
فساد مزاج هذا الموضع من الدماغ تبطل هذه القوة وان كانت سائر
الاعضاء سليمة وذلك يدل على ان محل هذه القوة هو هذا العضو المسألة
الثالثة الاستقراء دل على انه ما لم يصل هواء حامل لتلك الرائحة الى الدماغ
فانه لا يحصل هذا الشم ثم ههنا بحث وهو انه هل يكفي في حصول هذا الادراك
تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم من غير ان يختلط به شيء من اجزاء ذلك
الجسم او لابد وان يختلط بذلك الهواء شيء من الاجزاء اللطيفة من ذلك
الجسم الاظهر هو هذا القسم الثاني **قال الشيخ** ثم قوة السمع وهي تشعر
بالاصوات وعضوها العصبة المتفرشة على سطح باطن الصماخ **التفسير**
قال رضي الله عنه ههنا مسائل المسألة الاولى في بيان ماهية الصوت
وبيان المقتضي لوجوده اما ماهيته فهي هذه الكيفية المدركة بحس السمع
واذا كان هذا الادراك اقوى الادراكات واظهرها لا جرم يمتنع تعريف هذه
الكيفية بشيء اخفى منها واما بيان المقتضي لوجوده فقد قيل سببه
القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه
بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج امساس عنيف وهو القرع
او تفريق عنيف وهو القلع وانما اعتبرنا العنيف لانك لو قرعت جسما
كالصوف بقرع لين لم يحدث الصوت وكذا في القلع وانما جعلنا كل
واحد منهما موجبا للتموج اما في القرع فلان القارع يخرج الهواء الى ان
ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جهاتها بعنف شديد وكذا

القالع

القالع ثم على كلي التقديرين فانه يلزم من حدوث القرع او القلع على كيفية
مخصوصة حدوث الصوت ايضا على كيفية مخصوصة فاذا تادى ذلك
التموج الى سطح الصماخ تادى ذلك الصوت المخصوص معه اليه فيحصل
السماع والذي يدل على انه لابد من وصول هذا الهواء المتموج الى سطح
الصماخ هو ان المؤذن اذا كان على المنارة فان صوته يميل من جانب الى جانب
عند هبوب الرياح ومن اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها
الثاني على صماخ انسان وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع دون سائر الحاضرين
وانا اذا راينا من البعيد انسانا يضرب الفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع
الصوت المسألة الثانية قال قائلون انه قد يحصل ادراك الصوت لا
بواسطة هذا التادي ويدل عليه وجهان الاول انه حامل كل واحد من
الحروف المسموعة اما كل واحد من اجزاء الهواء وكان يجب فيمن تكلم بكلمة
واحدة ان يسمعها السامع مرارا كثيرة بان يتادى الى صماخه اجزاء كثيرة
من الهواء كل واحد منها حامل لتلك الكلمة او مجموع ذلك الهواء وكان يجب
ان لا يسمع الكلام الواحد الا السامع الواحد لان ذلك المجموع لا يتصل
دفعة الا الى سامع واحد ولانه يلزمه ان لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام
الا نادرا لانه من البعيد ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان
يصل بكليته الى صماخ ذلك الانسان الثاني قد يسمع السامع كلام غيره
وان حال بينهما الجدار ولا يمكن ان يقال الهواء الحامل لذلك الصوت نفذ
في مسام الجدار لان الهواء اذا صدمه الجدار لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله
صار حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى
كيفية تلك الحروف المسألة الثالثة قال بعضهم الصوت لا وجود له في
الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج لتلك العصبة
الحاملة لقوة السمع فقيل في ابطاله انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته

ولولا انا انما ادركناه حال وصوله الى حسنا لما ادركنا الجهة التي منها وصل
الينا كما انا لما لم نحس الملموس الا حال وصوله لا نعلم بذلك باللمس ان الملموس
من اي جانب جاء قال الشيخ ثم قوة البصر وهي مشعر الالوان وعضوها
الرطوبة الجليدية في الحدقة التفسير قال رضي الله عنه هذا الكلام مشعر
بان محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية الا ان الشيخ ذكر في كتاب الشفا
ما هو بخلاف ذلك قال في الفصل الذي يذكر فيه سبب رؤية الشيء كشيئين
الحق ان شبح المبصر اولا ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية الا ان الابصار
بالحقيقة لا يكون عندها والا لكان الشيء الواحد يرى شيئين لان له في
الجليديتين شبحين كما اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن هذا الشبح يتادى
في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة الصليبية والقوة الباصرة
حاصلة عند ذلك الملتقى فهذا كلامه وهو يدل على ان محل القوة الباصرة
ليس هو الرطوبة الجليدية قال الشيخ وكل واحد من هذه المشاعر فان المحسوس
يتادى اليه اما الملموس فيكون بلا واسطة غريبة بل بالمماسة واما المطعوم
فبتوسط الرطوبة التفسير قال رضي الله عنه مذهب الشيخ ان الادراك
عبارة عن حصول مثل المدرك في المدرك فاللمس انما يحصل عند تكيف العضو
اللامس بالكيفية الملموسة والذوق انما يحصل عند تكيف العضو الذائق
بالكيفية المذوقة ثم ان مذهبه مختلف فتارة يقول الادراك نفس حصول
تلك الماهية وتارة يقول الادراك حالة اضافية يحدث عند حصول
تلك الماهية في المدرك وفي هذا الموضع ابحاث دقيقة ذكرناها في شرح
الاشارات قال الشيخ وقد غلط من ظن ان الابصار يكون بخروج شيء من البصر
الى المبصرات يلاقيها فانه ان كان جسما امتنع ان يكون في بصر الانسان
جسم مبلغ مقداره ان يلاقي نصف كرة العالم وينبسط عليها التفسير
قال رضي الله عنه اعلم ان احدا لا يقول ان الابصار عبارة عن خروج الشعاع

من العين وذلك لان الابصار من جنس الادراك والشعور وخروج الشعاع
عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان والعلم الضروري حاصل
بان ماهية الادراك والشعور مغايرة لماهية الحركة والانتقال اذا عرفت
هذا فنقول من الناس من يقول ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط
بخروج الشعاع من العين ومنهم من يقول انه مشروط بان يحدث من الضوء
الذي في العين ومنهم كيفية نورانية في الهواء المتوسط بين الرائي وبين
المرئي ومنهم من يقول انه متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرا او
كان قد وقع عليه الضوء فانه يحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة
الجليدية وحينئذ يحصل الابصار ومنهم من يقول لا حاجة الى حدوث
هذه الصورة في الرطوبة الجليدية بل المرئي اذا كان حاضرا وكانت الحاسة
سليمة وسائر الشرائط كانت حاصلة فانه يحصل الادراك ولا حاجة الى
خروج الشعاع من العين ولا الى حدوث صورة المرئي في العين اما القول
الاول وهو ان الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين فهذا ايضا
محتمل من وجهين احدهما ان يقال الابصار مشروط بان يخرج الشعاع من
العين ويتصل بالهواء المتصل بالمرئي وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء
المتصل بالمرئي سببا لحصول الابصار وهذا هو قول اكثر المحققين من القائلين
بالشعاع فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا الباب ثم ان الشيخ فعل احتج
على فساد مذهب القائلين بالشعاع بما في الجزء الاول وهي ان الشعاع الخارج
من العين اما ان يكون جسما او عرضا والقسمان باطلان فبطل القول بالشعاع
اما انه لا يجوز ان يكون عرضا فظاهر بناء على ان الانتقال على الاعراض لا يجوز
واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلوجوه الاول انه لا يجوز ان يكون في بصر
الانسان جسم مبلغ مقداره ان يلاقي نصف كرة العالم وينبسط عليها
ولقائل ان يقول هذا الاشكال ضعيف من وجوه الاول ان الابصار

عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئي في الرائي فعلى هذا المذهب ان الانسان
لذا رأى نصف كرة العالم ان ينطبع صورة نصف العالم في نقطة ناظرة
فذلك محال فاذا التزمتم هذا فكيف تستبعدون ان يخرج من بصر الانسان
جسم يلاقي نصف كرة العالم وبالجملة فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من ان
يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم فكذلك صغرها يمنع من ان
ينطبع فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها الثاني وهو ان مثبتي الجزء
الذي لا يتجزأ قالوا لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها لزم تجويز ان ينفصل
من الخردلة الواحدة طبقات يغشى بها وجه السموات والارضين و
التزم النظام ذلك وقلتم هذا وان كان مستبعدا الا انه ليس بممتنع فاذا حكمتم
هناك بانه غير ممتنع فكيف حكمتم ههنا بانه ممتنع الثالث وهو انه يحكم
ان الجسم يمكن ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار العظيم وبالعكس
فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الشعاع حين كان في العين كان
صغير المقدار فاذا خرج من العين انبسط وعظم قدره الرابع ان هذا الكلام
انما يتوجه على من يقول شرط حصول الابصار خروج الشعاع من العين
واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة فانه
يقول الشعاع الموجود في العين وان كان في غاية القلة الا ان شرط الابصار
خروجه من العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئي فهذا الكلام
لا يتوجه عليه فسقط هذا الكلام بالكلية لا يقال فاذا لم يكن حصول
الابصار مشروطا بان يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئي فلم لا يكتفى
بالهواء النير الواقف بين الرائي وبين المرئي من غير حاجة الى خروج هذا
الشعاع القليل من العين لانا نقول ان هذا الكلام ليس استدلالا على
فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذي ذكرناه بل مطالبة بالدليل على
ان الامر كذلك والاستدلال على الابطال غير والمطالبة بالدليل الدال على

الصحة غيرهما واحدا البابين من الآخر **قال الشيخ** ثم انه مع ذلك ان كان متصلا
بالبصر فهو اعظم وان كان منفصلا لم يتأد به كم الى البصر وان كان
متصلا وجب ان يكون غير تام الاتصال اذ لا يدخل جسم في جسم فيكون تاديه
محالا لانقطاعه او يكون ما يتخلله من الهواء يؤدي فلا يحتاج الى خروجه
التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على فساد ان يكون هذا
الشعاع جسما وتقريره ان الشعاع الذي هو شرط الابصار اما ان يكون بعد
خروجه من العين يبقى متصلا بالعين او ينفصل عنها لا جائز ان يبقى متصلا
بها لوجهين الاول ان الشعاع الذي يبقى احد طرفيه متصلا بنقطة
الناظر ويصير طرفه الآخر متصلا بنصف كرة العالم يكون جسما في غاية العظم
فكيف نعقل خروج مثل هذا الجسم العظيم عن نقطة الناظر الثاني انه
من المحال ان يبقى هذا الجسم متصلا لان العالم مملو من الاجسام فلو حصل
هذا الشعاع العظيم فيه لزم نفوذ جسم في جسم وهو محال ولا جائز
ان يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين اذ لو كان كذلك وجب ان لا يحصل
الابصار بهذا الشعاع المنقطع كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة هذا
تقرير كلامه على احسن الوجوه وللقائل ان يقول اما الكلام في ان هذا الجسم
العظيم كيف يخرج من العين فقد سبق الكلام عليه ثم التحقيق انهم لا يقولون
الشرط فيه ان يصير هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي بل
الشرط ان يتصل بالهواء النير المتصل بالمرئي وعلى هذا التقدير الحجة التي
ذكرتموها لا يتوجه البتة عليهم بقي ان يقال فاذا لم يكن الاتصال بهذا
الشعاع بالمرئي شرطا فلم لا يقال ايضا خروجه عن البصر ايضا ليس
بشرط الا انا نقول انه لا يكون هذا استدلالا على بطلان هذا المذهب
بل يكون مطالبة بالدليل وح يسقط هذا الكلام بالكلية **قال الشيخ**
وايضا ان كان جسما فاما ان يكون حركته بالطبع او بالارادة فكان نام

التحديق ان يقبضه الينا فلا يرى به شيئا وان كان حركته طبيعيا كانت
الى بعض الجهات دون البعض فان الحركة الطبيعية يكون الى جهة واحدة
التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع
وتقريره ان الشعاع لو كان جسما لكانت حركته اما طبيعية او ارادية
والاول باطل لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة فكان يجب
ان لا يدرك الا الى جهة واحدة فكان يجب ان لا يرى الرائي المرئي الا من جهة
واحدة والثاني باطل لان حركة هذا الشعاع لو كان باختيارنا لزم ان يقال
انا عند التحديق نقدر ان لا نراه ومعلوم ان ذلك باطل وللقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال هذا الشعاع يتولد في الدماغ ثم ينصب في تجويف العصبتين
المجوفتين الى نفس العينية فان كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك
الشعاع وان كان مفتوحا انفصل في مسام سطح القرنية واذا انفصل
منه اتصل بالهواء الواقف بين الرائي وبين المرئي وقد ذكرنا ان الشرط
ليس الا هذا القدر فما ذكره ههنا لا يبطل هذا المذهب قال الشيخ فان كان
اذا خالط الهواء قلبه احال الهواء الى الادراك كان يجب اذا كثر الناظرون
ان يرى كل واحد منهم احسن مما لو تفرد لان الهواء يكون اكمل انفعالا
للكيفية المحتاج اليها في ان يكون آلة التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان
الدلائل الثلاثة التي تقدم ذكرها انما يمكن ايرادها على من يقول شرط حصول
الابصار ان يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي وقد
ذكرنا ان المحققين من القائلين بالشعاع لا يقولون بذلك فاما قول من
يقول شرط حصول الابصار ان يخرج من العين شعاع ويتصل بالهواء
المتصل بالمرئي فتلك الوجوه الثلاثة لا يتوجه عليه البتة فاما الذي
ذكره في هذا الفصل فانما ذكره لابطال هذا المذهب وتقريره ان الشعاع
الخارج من العين لو احال هذا الهواء الى كيفية صالحة لان يحصل عندها

الابصار كان كلما كان الناظرون اكثر كانت تلك الكيفية اقوى واشد
وكان يجب ان يكون الابصار اكمل ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا المذهب
باطل وللقائل ان يقول هذا الكلام في غاية الضعف وبيانه من وجوه
الاول وهو ان الهواء الذي يكون متصلا بالنقطة العينية التي في عين
عمرو واذا كان كذلك فشعاع عين زيد في جزء من الهواء وشعاع عين عمرو في
جزء اخر مغاير للاول ولا تعلق لاحدهما بالآخر واذا كان الامر كذلك
فههنا لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون فثبت ان الذي
قالوه باطل ضعيف الثاني ان الانسان اذا نظر الى السراج شاهد بين
عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظريه الى ذلك
السراج وكل عاقل يعلم بالضرورة ان الخط الشعاعي الممتد من ناظره الى
السراج مغاير للخط الشعاعي الذي يمتد من ناظر غيره الى ذلك السراج
فكيف يجوز للعاقل ههنا ان يقول انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان
فوجب ان يكون الفعل قوي الثالث هب انه اجتمع على المنفعل الواحد
فاعلون كثيرون لكن لم لا يجوز ان يقال انه كلما امكن حصوله من ذلك
الاثر فقد حصل بالمؤثر الواحد فلا جرم عند كثرة المؤثر لم يظهر الزيادة
في الاثر قال الشيخ ولو كان الابصار بخروج الشعاع لكان المقدار يرى
كما هو واما ان كان بالتادية الى الرطوبة الجليدية فيقول انه يجب ان يكون
الابعد يرى اصغر برهان ذلك ليكن الرطوبة الجليدية حوله ولكن اب ح
مقدارين متساويين وابعدهما ح د ولكن ه عمودا عليه ويصل ه ب
ط ا د ح ه ح فلان مثلثي اب ه ح د ه كل واحد منهما متساوي الساقين
وقاعدتاهما متساويتان وارتفاع ح ا ه اطول فزاوية ح ه د اصغر فزاوية
ا ه ب اعظم فنقول ح ه د يوترها قوس ط ك يكون قوس ط ح اكثر من قوس
ه ز ونخرج اب يرسم في جانب ع ونخرج ح د س ر ينتشر في ز ه فاذن ما يرتسم فيه

شبح الابعد اصغر

فهو اذن يرى باجزاء من الجليدية اقل ومتى كان محل الشبح اصغر كان الشبح اصغر
فالمرئي الحقيقي هذا هو الشبح فثبت ان اصغر الزاوية بعينه في صغر الابصار
حيث يكون الابصار بقبول الانطباعات لا بشعاع التفسير قال رضي الله عنه
اعلم ان هذا الشكل ذكره اوقليدس في كتاب المناظر والمراد به انه لو كان الابصار
بسبب خروج الشعاع لم يكن بعد المرئي عن الرائي موجبا ان يرى اصغر مما
هو عليه وان كان بسبب الابصار انطباع شبح المرئي في نقطة الناظر
كان بعد المرئي عن الرائي يوجب ان يرى اصغر مما هو عليه اما المقام الاول
فهو انه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع عن الحدقة السليمة واتصاله
بالهواء المتصل بالمرئي فهذا المعنى حاصل سواء كان المرئي قريبا او بعيدا
فوجب ان يرى كما هو من غير تفاوت ولما لم يكن كذلك علمنا ان القول
بالشعاع باطل وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال شرط حصول الابصار
خروج الشعاع من الحدقة السليمة بشرط ان يكون على حد مخصوص
من القرب والبعد فان كان متصلا بالرائي امتنعت رؤيته وان كان في
غاية البعد ايضا وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدقة يرى اعظم
مما هو فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسوار وان كان في
غاية البعد رأيناها اصغر مما هو وان كان على حد الاعتدال رأيناها كما هو
فلم لا يجوز ان يكون خروج الشعاع من الحدقة السليمة شرطا لحصول
الابصار على هذه الشرائط المخصوصة وهب انا لا نعرف لذلك سببا
لكن الاحتمال قائم واما المقام الثاني وهو انه اذا كان الابصار بسبب
انطباع شبح المرئي في قوة الناظر فان كون المرئي بعيدا جدا يوجب ان يرى

صغيرا او اعلم ان الشيخ بين بهذا الشكل الهندسي انه متى كان المرئي بعيدا كان
موضع الارتسام اصغر وهذا حق لا نزاع فيه الا ان هذا الكلام انما يتم اذا
ضممنا اليه مقدمة اخرى وهي قولنا وكلما كان موضع الارتسام
اصغر وجب ان يرى المرئي اصغر والشيخ لم يبين هذا البتة ولم يذكر في
تقريره شبهة فضلا عن حجة قال رضي الله عنه هذه المقدمة كاذبة
ويدل عليه وجوه ثلاثة الاول انطباع العظيم في الصغير اما ان يكون ممتنعا
او لا يكون فان كان ممتنعا فقد بطل القول بان الابصار لا يتم الا بالانطباع
لانا نرى نصف كرة العالم فكيف يعقل انطباع نصف كرة العالم في الثقبة
العنبية وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ان يكون الصورة
المرتسمة صغيرة الثاني وهو ان المربع المتساوي الاضلاع المتساوي
الزوايا يكون كل واحد من زواياه قائمة والقطر يقطع هذا المربع بنصفين
فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر فانه ينقطع كل واحدة منهما
بنصفين متساويين واما المربع المستطيل المتساوي الزوايا فان القطر
اذا قطعه بنصفين فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان
بقسمين مختلفين فالقسم الذي يوتره الضلع الاعظم يكون اعظم من
نصف قائمة والقسم الذي يوتره الضلع الاقصر يكون اقل من نصف
قائمة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اذا نظر الناظر الى عمود قائم على
الارض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظر ايضا الى شخص
انسان على بعد ذراعين وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على بسيط
سطح الارض الذي فرضنا ان ذلك العمود وذلك الانسان قائمان عليه
فانه ليس يرى ارتفاع العمود اصغر من ارتفاع قامة الانسان مع ان الزاوية
التي بها يرى الانسان المذكور اعظم من نصف قائمة فانه اذا كان البعد
من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا وكان طول العمود ايضا

عشرين ذراعا كان المربع المتولد فيها مربعا متساوي الاضلاع وكان
الخط الذي يمر من عين الانسان الى راس العمود قطر لذلك المربع مساويا
للزاوية القائمة الى نصفين وكان الانسان من نصف قائمة واما اذا كان
البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعين وكان طول الانسان
اكثر من ذراعين كان المربع الحاصل منهما مستطيلا وكان الخط الخارج
من عين الانسان بالشرط المذكور الى راس الانسان قاطعا لهذا المستطيل
لا بنصفين ويكون الانسان يرى في هذه الحالة اعظم من نصف قائمة
فثبت بهذا البرهان القاطع انه لا يلزم من كون زاوية الابصار اصغر ان
يرى المرئي اكبر الوجه الثالث في بيان انه لا يلزم من صغر زاوية الابصار
ان يرى المرئي اصغر انا اذا ادركنا شيئا على قرب نصف ذراع ثم تباعدنا
بمقدار خمسة اذرع فانه لا يتفاوت في مقداره في الادراك مع ان التفاوت
الواقع في الزاوية كثير جدا فلو كان التفاوت في صغر الزاوية وكبرها
هو الموجب لان يرى الشيء اصغر مما كان لما كان الامر على ما ذكرناه فثبت
بهذه الدلايل الثلاثة انه لا يجوز ان يكون السبب في ان يرى الشيء اصغر
مما هو عليه في نفسه صغر الزاوية التي فيها يحصل الانطباع وههنا
اخر الكلام في الاستدلال على فساد القول بالشعاع واعلم انه لم يثبت
بالبرهان القاطع ان الابصار اما ان يكون بالانطباع او بالشعاع واذا لم
يثبت هذا الحصر فلا يلزم من بطلان القول بالشعاع ان القول بالانطباع
على مذهب الشيخ واعلم ان القائلين بالشعاع احتجوا على فساد القول
بالانطباع من وجوه الاول وهو ان بديهة العقل حاكمة بان انطباع
الصورة العظيمة في المحل الصغير محال عقلا ونحن اذا فتحنا العين فانا
نبصر نصف كرة العالم فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع لزم ان
ينطبع صورة نصف العالم في نقطة الناظر وذلك لا يقوله عاقل والعجب

ان اصحاب الانطباع شنعوا على اصحاب الشعاع وقالوا كيف يعقل ان
يخرج من نقطة الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم وهذا لعمري وان
مستبعد الا ان قول اصحاب الانطباع اظهر فسادا منه لانه لا يستبعد في
العقل ان يخرج جسم شعاعي صغير من العين ثم يعظم حجمه في الخارج لا سيما
على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف واما صورة نصف العالم لو حصل
في نقطة الناظر فاما ان يبقى على ذلك العظم حال حصول هذه الحلول
او لا يبقى فان كان الاول لزم ان يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا
للصغير حال كونه صغيرا وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني وجب ان
لا يرى عظيما لان هذه الصورة اذا كانت لا يرى الاشياء العظيمة
وذلك مكابرة الثاني انا نرى بالبصر ان هذا الشيء قريب منا وذلك
بعيد ولا معنى للقرب والبعد الا مقادير الابعاد الحاصلة بين الرائي
بين المرئي فلو كان الادراك عبارة عن الانطباع لكان المدرك هذه
الابعاد وجب ان يرتسم في العين هذه الابعاد الا ان ذلك محال
لوجهين الاول انا نرى البعد الذي طوله الف ذراع فلو ارتسم ذلك
في العين لزم ان يحصل امتداد يبعد الف ذراع في العين وذلك
باطل لانه ليس للعين امتداد بقدر اصبع والثاني ان العين لها في ذاتها
امتداد فلو حصل منها امتداد اخر عند ادراك القرب والبعد لزم
اجتماع بعدين في مادة واحدة وذلك محال عندهم وعليه بنوا ابطال
القول بالخلاء الثالث الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة او لا جائز
ان يكون ملونة لوجهين الاول انها لو كانت ملونة لوجب ان يرتسم
الصورة في ظاهرها وان لا تتادى من ظاهرها الى ما وراءها ولو كان
كذلك لوجب ان يرى المرئي شيئين لانه حصل منه في العين شيئان
والثاني ان الجليدية لو كانت ملونة فان كان لون المرئي بخلاف لون الجليدية

وتجليد يرى المرئي على لون ممتزج من لون الجليدية ومن لونه الخاص به
الا يرى انا اذا نظرنا الى الخضرة الشديدة نظرا شديدا كثيرا ثم نظرنا بعد
ذلك الى الجسم الابيض فانا نراه على لون ممتزج من البياض والخضرة
وما ذاك الا ان الجليدية لما نظرت الى الخضرة فانها تكيفت بلون الخضرة
فلما نظرت الى البياض امتزج هذان اللونان فكذى فيما ذكرناه واما ان
لو كانت الجليدية ملونة امتنع ارتسام اشباح الاشيا فيها كالهواء فانه لما
كان شفافا خاليا عن الالوان لاجرم امتنع ارتسام الاشباح الرابع لو ارتسم
الشبح في الجليدية لكان موضع الارتسام منها موضعا معينا ولو كان
كذلك لكان كل من نظر الى الجليدية فانه يرى ذلك الشبح في موضع معين
ولا امتنع ان يختلف موضع ذلك الشبح باختلاف مقامات الناظرين
لكنها يختلف باختلاف مقامات الناظرين فعلمنا بانه ليس هنا الصورة
مرتسمة في الحقيقة فهذه كلمات الفريقين في هذا الباب واما
الحق الذي اخترناه فقد ذكرناه في كتاب الملخص فليرجع اليه وههنا
اخر الكلام في الحواس الظاهرة الفصل الرابع عشر في الحواس الباطنة قال
الشيخ واما القوى المدركة في الباطن فمنها القوة التي يجتمع منها
قوى الحواس الظاهرة ويجتمع تاديتها اليها وتسمى الحس المشترك
ولولاها لما كان اذا احسسنا بلون العسل ابصارا بانه يحكم بانه حلو
وان لم يجد في الوقت حلاوته التفسير قال رضي الله عنه يجب علينا
ان نذكر ضابطا لهذه القوى الباطنة ثم نشتغل بعده بتفسير
كلام الشيخ وتقريره فنقول الادراكات اما كلية واما جزئية اما الكلية
الادراكات الكلية فهي النفس واما الادراكات الجزئية فهي اما الحواس
الظاهرة وقد تكلمنا فيها واما الحواس الباطنة فنقول هذه الحواس
الباطنة اما ان تكون مدركة او متصرفة والمدركة اما ان تكون مدركة

للصور او للمعاني اما المدركة لصور الامور المحسوسة بالحواس الظاهرة
فهي المسمى بالحس المشترك وخزانته هي الخيال واما المدركة للمعاني
القايمة بالامور المحسوسة مثل كون هذا الشخص عدوا وذلك محبا
فهي الوهم وخزانته الذاكرة واما المتصرفة فهي القوة المفكرة فهذا
هو الكلام في تعريف هذه الحواس الخمس الباطنة على سبيل الاختصار
ثم نقول احتج الشيخ على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك بان قال
انا اذا رأينا لون عسل حكمنا بانه حلو والحاكم بشيء على شيء لا بد وان يكون
مدركا لكل واحد من الامرين بناء على ان التصديق مسبوق بتصور
الطرفين فوجب القول باثبات قوة واحدة يدرك بها جميع الامور المحسوسة
بالحواس الخمس ومعلوم ان شيئا من الحواس الخمس ليس كذلك ولا يجوز
ان يكون ذلك هو جوهر النفس لانه ثبت انه جوهر مجرد وثبت ان الجوهر
لا يدرك الجزئيات فثبت ان النفس لا تدرك هذه المحسوسات فلا بد من
قوة اخرى جسمانية لتكون مدركة لهذه المحسوسات وتلك القوة
هي التي سميناها الحس المشترك فهذا تقرير هذه الحجة وللقائل ان يقول
ما ذكرتموه باطل من وجهين الاول انه كما يمكننا ان نقول ان هذا الملون
يجب ان يكون طعمه كذا كذلك ايضا يمكننا ان نقول ان هذا الشخص
انسان وليس بفرس فاما ان لا يلزم من القاضي على الشيئين ان يحضره المقضي
عليهما او يلزم ذلك فان كان لا يلزم فقد سقط دليلكم وان كان يلزم
فحينئذ الحاكم على هذا الشخص بانه انسان يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص
من حيث انه هذا الشخص وللانسان من حيث انه انسان فيكون الشيء
الواحد مدركا للكلي والجزئي لكن المدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون
المدرك لهذا الجزئي هو النفس واذا كان الامر كذلك كانت النفس مدركة
للجزئيات وانتم انما حكمتم باثبات هذه القوة بناء على ان النفس لا يمكنها

ان يدرك الجزئيات واذا ثبت فساد هذه المقدمة فحينئذ يظهر فساد
هذا الذي ذكره في الثاني لم لا يجوز ان يقال المدرك لهذه المحسوسات
الظاهرة هو الحواس الظاهرة والحاكم على هذا الملون بانه هو هذا المطعوم
هو القوة المفكرة التي هي المتصرفة في الصور والمعاني في التحليل والتركيب
وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات الحس المشترك ثم نقول الذي
يدل على فساد القول بالحس المشترك وجوه الاول انا اذا ابصرنا المرئيات
بالقوة الناصرة وسمعنا المسموعات بالقوة السامعة وكذا في القول
في باقي المحسوسات ثم انا لما احسسنا بكل هذه المحسوسات مرة اخرى
بهذا الحس المشترك فح كنا قد احسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات
مرتين مرة بالحس الظاهرة ومرة اخرى بالحس المشترك لكنا نجد من انفسنا
وجدانا ضروريا انا اذا راينا زيدا فانما راينا زيدا فانا ما رايناه في الحالة
الواحدة الا مرة واحدة فان القول بهذا التعدد مما يأباه صريح العقل
الثاني ان هذه القوة الواحدة لو اجتمع فيها هذه الادراكات ثم قلنا
ان هذه القوة موجودة في مقدم الدماغ لكنا نعلم بالضرورة انا
نجد ذلك اللمس حاصلا في مقدم الدماغ واذا ذقنا بالفم شيئا فانا
نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ لكنا نعلم بالضرورة انا نجد ذلك اللمس
باليد لا بمقدم الدماغ ونجد ذلك الذوق باللسان والفم لا بمقدم
الدماغ وكان قولهم على خلاف العقل الثالث الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فالقوة الواحدة لا يصدر عنها الا نوع واحد من
الادراك فالقوة الناصرة يمتنع ان يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك
وهو الابصار والقوة السامعة يمتنع ان يصدر عنها الا نوع واحد
من الادراك وهو السماع اذا عرفت هذا فنقول انهم زعموا ان هذه
القوة المسماة بالحس المشترك يقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع

انواع الادراكات وذلك يبطل ما قالوه من ان القوة الواحدة لا يصدر
عنها الا اثر واحد ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله فمنها القوة التي
تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع تأديتها اليها وتسمى الحس المشترك
فاعلم ان هذه العبارة كانها مختلفة واظن ان العبارة الصحيحة ان يقال
فمنها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع في تأديتها
محسوساتها اليها وتسمى الحس المشترك وذلك لان الحواس الظاهرة
كلها منبعثة ومتشعبة من هذه القوة المسماة بالحس المشترك ومعنى
هذا الانبعاث والانشعاب هو انها باسرها اذا ادركت محسوساتها ادت
تلك المحسوسات الى هذه القوة المسماة بالحس المشترك حتى انها تحكم
على هذا الملون بانه هو ذلك المطعوم فكان هذه الحواس الظاهرة انما
خلقت لاجل ان تكون خوادم لهذا الحس المشترك وانما تشتغل باعمالها
وافعالها خدمة له وذلك هو المراد من الانبعاث فلهذا السبب سموا هذه
القوة بانها مجمع الحواس الظاهرة ثم ههنا بحث اخر وهو ان ادراك الماهيات
من باب الانفعال فانه لا معنى للتصور الا حصول صور الماهيات في القوة
المدركة واما الحكم على هذا بانه هو ذاك وليس ذاك فهو من باب الفعل
وعندهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فعلى هذا القانون وجب ان
لا يكون القوة الواحدة الحاكمة على هذا الملون بانه هو ذلك المطعوم
مدركة لا لهذا اللون ولا لهذا الطعم والا فقد صدر عن القوة
الواحدة فعل وانفعال معا وذلك غير جائز ثم اذا لم تكن هذه الحاكمة مدركة
للمحكوم عليه فليت شعري كيف تحكم بشيء غير معلوم على شيء غير معلوم
وايضا فبتقدير صحة هذا الكلام لكنه يبطل قولنا القاضي على الشيئين
لا بد وان يحضره المقضي عليهما واما ان قلنا بان هذه القوة الواحدة
تدرك هذه الماهيات وتحكم عليها معا فح [illegible]

المخالفة عن القوة الواحدة فلو لا يجوز ان يكون القوة الواحدة هي المدركة
للصور وهي المدركة للمعاني وهي المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب وعلى
هذا التقدير يصير القوى الحس الباطنة قوة واحدة ويبطل كلامهم
بالكلية واما بقية الالفاظ فظاهرة والله اعلم قال الشيخ وهذا الحس المشترك
يقترن بها قوة تحفظ ما يؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات حتى اذا
غابت عن الحس بقيت فيه بعد غيبتها وهذا يسمى الخيال والمصورة و
عضوها مقدم الدماغ التفسير قال رضي الله عنه فيه مسايل المسالة الاولى
لما اثبت الحس المشترك بحث عن خزانته وذلك لانا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا
عنه فانا نستحضر صورة ذلك المشاهد في الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مرة
اخرى حكمنا بان الذي نشاهده هو الذي شاهدناه قبل ذلك ولولا ان
صورته كانت محفوظة عندنا والا لما قدرنا على ان نحكم بان الذي نشاهده
هو الذي كان مشاهدا قبل ذلك واحتج الشيخ في ساير كتبه على ان هذه
الحافظة غير تلك القوة المسماة بالحس المشترك بان قال الحس المشترك لها
قوة اخذ هذه الصورة وهذه الخيال لها قوة حفظها والحفظ لا يحصل
بالشيء الذي يحصل به القبول بدليل ان الماء له قوة اخذ الصورة وليس له
قوة حفظها وهذا الوجه ضعيف لان هذا الذي يحفظ هل قبل ام لا
فان كان قد قبل فقد سلم ان القوة الواحدة قد حصل لها القبول و
الحفظ معا فحينئذ قولكم الحفظ لا يحصل بما لا يحصل به القبول يكون
باطلا وان كان ما قبل فهذا محال لانه لم يقبل تلك الصورة فكيف يحفظها
وذلك معلوم بالضرورة ثم نقول الذي يدل على فساد القول بهذه القوة
وجوه الحجة الاولى ان الجزء الدماغي الذي يقال ان هذه القوة حالة فيه
شيء صغير جدا في الجسمية ثم انا نتخيل صور البحار والجبال والسموات
والارضين ومن المعلوم بالبديهة ان ارتسام الصور العظيمة في المحل

الصغير محال الحجة الثانية هو ان هذه الصورة الكبيرة اذا ارتسمت في
هذا المحل الصغير حينئذ لزم وقوع تلك النقوش بعضها على البعض
فوجب ان تختلط الكل وهذا اذا قلنا ان تلك النقوش حصلت فيه وان
قلنا انها ما حصلت فيه كان ذلك قولا بان هذه الصور غير مرتسمة
فيه الحجة الثالثة ان مذهب الشيخ انه لا معنى للادراك الا حضور صورة
المدرك في المدرك فلما قال هذه الصور حاضرة في هذه القوة مع ان
هذه القوة ما ادركتها فحينئذ يلزم ان يكون الادراك غير هذا الحضور وذلك
يناقض قوله انه لا معنى للادراك الا مجرد الحضور المسالة الثانية اما
قوله وعضوها مقدم الدماغ فمعناه ان العضو الحامل للقوة المسماة
بالحس المشترك والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ والدليل عليه
متى وقعت الآفة في هذا العضو اختلت افعال هذه القوة وللقائل ان
يقول ههنا الآن الاول بتقدير ان يكون هذا العضو الة لهذا الفعل
لا محلا للقوة الفاعلة لهذا الفعل فانه يلزم من وقوع الآفة في هذا
العضو وقوع الآفة في هذا الفعل وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك
على كون هذه القوة حالة في هذا العضو الثاني ان محلها بين القوتين اما
ان يكون جزءا من الدماغ او جزئين والاول باطل والا لكانت الصورة الحاضرة
عند احدى القوتين يكون حاضرة عند القوة الاخرى وحينئذ لزم ان
يقال متى كانت هذه الصورة حاضرة عند الخيال ان يكون الحس المشترك
مدركا لها ومتى لم يكن الحس المشترك مدركا لها وجب ان لا يكون تلك
الصورة حاضرة عند الخيال وكلا القولين باطل والثاني ايضا باطل
والا لزم جواز ان يختل احد الفعلين مع بقاء الثاني على السلامة كما
في ساير القوى ومعلوم ان ذلك باطل والله اعلم قال الشيخ وههنا
قوة اخرى في الباطن مدركة في الامور المحسوسة ما لا يدركه الحس مثل

القوة في الشاة التي تدرك من الذئب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس
فان الحس ليس يؤدي الا الشكل واللون فاما ان هذا ضار او عدو فتنفر
عنه فتدركها قوة اخرى تسمى وهما التفسير قال رضي الله عنه لما اثبت
القوة الباطنية المدركة لصور المحسوسات وهي الحس المشترك واثبت
خزانتها وهي الخيال فنشرع الان في اثبات القوة الباطنة المدركة
لمعاني المحسوسات وهي المسماة بالوهم وتقريره ان كون هذا الشخص
صديقا وكون ذلك عدوا معنيان مضافان الى هذين الشخصين ولا
شك ان الحس لا يدركهما فلا بد من اثبات قوة اخرى تدركهما وهي المسماة
بالوهم ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة مدركة لتلك
الصور ولهذه المعاني ولا يمكنكم ان تبطلوا هذا الاحتمال الا بالبناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد ابطلناه ثم نقول الدليل
على ان المدرك لهذه المعاني هو المدرك لتلك الصور انا اذا قلنا ان هذا
الشخص المحسوس عدو فقد حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوا والحاكم
بشيء على شيء لا بد وان يكون متصورا لكليهما فثبت انه لا بد من الاعتراف
بشيء واحد يكون ذلك الشيء بعينه مدركا للصور والمعاني معا وهو
المطلوب قال الشيخ وكما ان للحس خزانة هي المصورة كذلك للوهم خزانة
تسمى الحافظة والذاكرة وعضو هذه الخزانة موخر الدماغ التفسير قال
رضي الله عنه فيه مسايل المسالة الاولى كما اثبت للحس الباطن المدرك
لصور المحسوسات خزانة وهي الخيال كذلك اثبت لهذا الحس الباطن
الذي سماه بالوهم خزانة وهي الحافظة وهي التي تحفظ هذه المعاني
والكلام فيه عين ما تقدم فان هذا الذي يحفظ هذه المعاني كان
لم يقبلها فكيف يحفظها وان كان متقبلها كان هذا اعترافا
بالشيء الواحد قد يكون قابلا وحافظا معا وحينئذ يبطل قولهم انه لا بد

من اثبات

من اثبات قوتين لهذين الفعلين المسالة الثانية ذكر في كثير من كتبه
ان الاولى ان يقال الحافظة لهذه المعاني غير الذاكرة المسترجعة وكيف
لا يقول ذلك والحفظ امساك والاسترجاع فعل والقوة الواحدة لا تفي
بنوعين مختلفين من الفعل قال رضي الله عنه اللائق بقولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ليس الا ذلك المسالة الثالثة ان تذكر المنسيات عجيب جدا
وذلك لان الانسان حال ما يتذكر الشيء الذي نسيه اما ان يقصد تذكره
بعينه او لا يقصد تذكره بعينه فهو عالم به بعينه لان القصد الى الشيء
المعين حال الغفلة عنه بعينه محال واذا كان عالما بعينه امتنع ان
يتذكره لان التذكر معناه تحصيل العلم به فاذا كان العلم به حاصلا كان
تذكره طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال واما ان لم يقصد تذكره بعينه بل قصد
تذكر شيء اي شيء كان فلم حصل ذكر هذا المعنى دون ذكر سائر المنسيات
فثبت ان امر التذكر عجيب قال الشيخ فههنا قوة تفعل في الخيالات تركيبا
وتفصيلا تجمع بين بعضها وبعض وتفرق بين بعضها وبعض و
كذلك تجمع بينها وبين المعاني التي في الذكر وتفرق وهذه القوة اذا استعملها
العقل سميت متخيلة وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ التفسير
قال رضي الله عنه ههنا مسايل المسالة الاولى لما اثبت القوة الباطنة المدركة
لصور المحسوسات مع خزانتها واثبت القوة الباطنة المدركة لمعاني
المحسوسات مع خزانتها شرع الان في القوة المصورة وتقريره انا يمكننا
ان نركب بعض الصور الخيالية مع البعض كما اذا تخيلنا جبلا من ياقوت
وبحرا من زيبق وانسانا له الف الف راس ويمكننا ان نركب هذه الصور
الخيالية بهذه المعاني الوهمية كما اذا حكمنا بان هذا الشخص صديق وهذا
عدو واذا ثبت هذا فنقول هذا التركيب وهذا التحليل فعل ولنا ادراك
الماهيات فانه انفعال والقوة الواحدة لا تكون فاعلة ومنفعلة معا فلما

كانت تلك القوى المدركة كلها مشتغلة وجب ان يكون هذه القوة الفاعلة
مغايرة لتلك القوى المنفعلة التي هي القوى المدركة وهو المطلوب ولـ
قايل ان يقول السؤال عليكم من وجهين الاول هذه القوة التي تتصرف
في الصور الجزئية والمعاني الجزئية هل يدركها او لا يدركها فان كان يدركها
فقد اعترفتم بان القوة الواحدة لا يمتنع ان يكون مدركة متصرفة معا وح
تبطل قولكم بالكلية وان كان لا يدركها فمن لا يدرك شيئا كيف يمكن ان
يتصرف فيه وليت شعري كيف عقل هولاء القوم عن امثال هذه السؤالات
الظاهرة الجلية القريبة من فهم كل عاقل السؤال الثاني ان المدرك للتصورات
الكلية والتصديقات الكلية ليس الا النفس والنفس جوهر مجرد واحد
ليس لها اجزاء ولا ابعاض حتى يقال صاحب التصورات شيء وصاحب التصديقات
شيء اخر واذا ثبت هذا فنقول التصورات ادراكات واما التصديقات
فهي عبارة عن تركيب تلك التصورات تارة وتحليلها اخرى ثم ان هذين
الامرين يستقل بهما جوهر النفس من غير معاضدة للقوى والاجرام فاذا
جاز ذلك في الكليات فلم لا يجوز مثله في الجزئيات المسألة الثانية زعموا ان
هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة وان استعملها الوهم سميت
متخيلة قال رضي الله عنه ههنا بحثان البحث الاول ان العقل اما ان يمكنه
ادراك هذه الصور الجزئية والمعاني الجزئية او لا يمكن ادراكها فان امكنه ادراكها
فنقول لعل المدرك لها العقل لا هذه القوى وان كان لا يمكن ادراكها
التي اسوها وعلى هذا التقدير لا يمكنهم اقامة الدلالة على اثبات هذه القوى
وان كان لا يمكن ادراكها فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات
فكيف يمكنه استعمال هذه القوة المفكرة في تلك الامور مع كونه غافلا
عنها بالكلية البحث الثاني وهو ان قولكم انه اذا استعملها الوهم سميت متخيلة
اقرار منكم بان الوهم يستعملها واستعمال الوهم لها فعل وكون الوهم
مدركا لتلك المعاني الجزئية انفعال وحينئذ فقد سلمتم ان الوهم مبدا
للفعل والانفعال واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المقوي على هذا
التركيب والتحليل هو الوهم فقط من غير حاجة الى اثبات هذه القوة المسماة
الثالثة في بيان قوله وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ فنقول المتا
الدودة فصفتها مذكورة في كتاب التشريح واما عرفوا ان هذه القوة هناك
لانه متى حصلت الافة في هذا الموضع اختل فعل هذه القوة وقد تقدم
الكلام على هذا الاستدلال **قال الشيخ** فهذه هي القوى التي في باطن الحيوان
اعني الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة **التفسير** قال رضي
الله عنه الكلام على الدلائل التي تمسكوا بها في اثبات هذه القوى قد تقدم
الا انا نزيد ههنا سؤالا اخر وهو ان صور المحسوسات كما يمكن ادراكها على
وجه جزئي فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا المعاني الجزئية
القائمة بهذه الاشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا
المفكرة وهي عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصولها في الجزئيات فقد
يعقل حصولها ايضا في الكليات فان جملة الحدود والبراهين مركبة عن
تصورات كلية مجردة فثبت ان ادراك الصور وادراك المعاني وتركيب
المعاني كما يعقل حصولها في الجزئيات فقد يعقل حصولها ايضا في
الكليات فانتم منعتم اسناد هذه الامور الثلثة في الجزئيات الى قوة واحدة
فان امتنع اسنادها الى قوة واحدة فكيف تحكمون باسنادها في الكليات
الى جوهر النفس مع انه في ذاته شيء واحد ليس فيه تركيب في البتة
فثبت ان هذا الكلام مختل **قال الشيخ** والحس المشترك غير الخيال لان
الحافظ غير القابل والحفظ في كل شيء غير قوة القبول ولو كان الحفظ عين
قوة القبول لكان الماء يحفظ الاشكال كما يقبلها بل الماء فيه قوة قابلة وليس
له قوة حافظة **التفسير** قال رضي الله عنه هذا الكلام قد تقدم ذكره والاخر

عليه وايضا فهو قد ذكر ههنا ان المالة قوة القبول ولتبقى له قوة الحفظ
فنقول لان اثبات الدعوى الكلية بذكر المثال الواحد لا يصح فلا يلزم من
كون الامر كذلك في الماء ان يكون الامر كذلك في سائر المواضع واما ان
ترك المثال ورجع الى الدليل العام وهو ان القبول والحفظ امران
مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة واحدة كان الكلام ما ذكرنا ان الشيء
الذي يحكم عليه بكونه حافظا لا بد وان يحكم عليه بانه قابل لان الذي لا
يقبل كيف يحفظ وحينئذ يلزم القطع بان الشيء الواحد محكوم عليه
بكونه قابلا وحافظا معا فيلزم سقوط هذه الحجة بالكلية قال الشيخ
والقوة المتخيلة خاصيتها دوام الحركة ما لم يغلب وحركتها محاكاة
الاشياء وباشباهها واضدادها فتارة يحاكي المزاج كمن يغلب عليه
السوداء فتخيل صورا سودا او محاكاة اذكار سبقت او محاكاة افكار وجدت
التفسير قال رضي الله عنه المراد منه ان من خواص القوة المتخيلة تشبيه
الشيء اما بشبيهه او بضده اما التشبيه بالشبه فان الرجل اذا استولى
على مزاجه الخلط السوداوي فانه يرى في منامه الصور السود واما
التشبيه بالضد فكما يقال في بعض المنامات انها تعبر باضدادها
وههنا اخر الكلام في القوى الباطنة الفصل الخامس في القوى المحركة
الحيوانية قال الشيخ واما القوة المحركة فهي مبدا انتقال الاعضا
بتوسط العضل والعصب بالارادة التفسير قال رضي الله عنه اعلم
ان قوله القوة المحركة هي مبدا انتقال الاعضا ليس فيه الا تبديل لفظ
بلفظ فانه ابدل القوة بالمبدا والمحركة بكونها موثرة في انتقال الاعضا
فهذا الكلام ليس فيه كشف وبيان بل ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ
واما قوله بتوسط العضل والعصب فالمراد منه ما ثبت في علم الطب
ان الروح الحامل لقوة الحس والحركة انما ينفذ في العصب النابت من

الدماغ او العصب النابت من النخاع بدليل انا اذا ربطنا العصبة مربطا
قويا فكل ما فوق موضع الربط مما يلي جانب الدماغ والنخاع فانه يبقى فيه
الحس والحركة وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلي الجانب الاخر فانه يبطل عنه
الحس والحركة انما تصل الى الاعضاء بواسطة اجسام روحانية نافذة
من الدماغ او النخاع في شظايا الاعصاب الى جملة الاعضاء واما العضل
وصفاته واحواله فهي مذكورة في كتاب التشريح قال الشيخ وله اعوان قوتين
وثانيه والعون الاول وهو المدركة اما المتخيلة واما العاقلة والعونان
الاخران هي قوة النزوع الى المدرك اما نزاعا نحو جذب ونزاعا عن دفع و
النزاع نحو الجذب وهو المتخيل او المظنون نافعا وملايما وهذه القوة
يسمى شهوانية والنزاع نحو الدفع المتخيل ضارا او غير ملايم على سبيل
الغلبة وهما سببا استكمال القوة المحركة في الحيوان المعنى الناطق وفي
الحيوان الناطق من حيث هو ناطق فاحدى القوتين لدفع الضار والثانية
لجذب الضروري والنافع التفسير قال رضي الله عنه ههنا مسائل
المسالة الاولى علم ان الحركة الاختيارية لها مبادئ مرتبة بعضها على بعض
في اربع مراتب فالمرتبة الاولى وهي ابعد المراتب هو ان يعتقد الحيوان
كون الفعل الفلاني مشتملا على ما يميل الطبع اليه او على ما ينفر الطبع
عنه او لا يعتقد واحدا من هذين الامرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد
يكون اعتقادا حقيقيا علميا وقد يكون اعتقادا ظنيا وقد يكون
محض الاعتقاد العاري عن سبب توجيه بل هو محض اعتقاد حصل
في الذهن لا لموجب واعلم انه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا او ضارا
لم يقدم الحيوان على الفعل والترك وانما سمي الفعل الحيواني فعلا
اختياريا لان الاختيار عبارة عن طلب الخير وهو اشارة الى ما ذكرناه
فان لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارا او لا اعتقاد كونه نافعا امتنع الاقدام

عليه الجذب او الدفع بل يبقى على الحال الموجود قبل فهذا هو المرتبة الاولى
واما المرتبة الثانية فهي انه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ترتب عليه حصول
ميل الى الجذب واذا حصل اعتقاد كونه ضارا ترتب عليه حصول ميل
الى الدفع والميل الى الجذب يسمى بالشهوة والميل الى الدفع يسمى بالغضب
فهذا هو المرتبة الثانية واما المرتبة الثالثة فقد ذكر في الاشارات انه عند
حصول الشهوة يحصل الاجماع على الفعل وعند حصول الغضب يحصل الاجماع
على الدفع وهذه المرتبة لم يذكرها ههنا وهذا هو الاصوب وذلك لانه
لا معنى للميل الجاذب الا الاجماع على الجذب ولا معنى للميل الدافع الا الاجماع
على الترك واما المرتبة الرابعة وهي في الحقيقة هي المرتبة الثالثة فهي انه
اذا حصل الميل الجازم في الجذب او الدفع انضاف ذلك الميل الجازم الى
القوة المركوزة في الاعصاب والعضلات فيصير المجموع الحاصل من
ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المركوزة في الاعصاب والعضلات
موجبا لحصول الفعل واذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك الوقوف على
عبارة الكتاب وقوله النزاع نحو الجذب هو المتخيل او المظنون نافعا
او ملائما اشعر بالفرق بين النافع والملائم فالنافع ما يكون وسيلة الى
حصول ما هو مطلوب لذاته والملائم ما يكون مطلوبا لذاته المسالة
الثانية اعلم ان الذي يتحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى ان يفعل
الفعل المعين والقاصد الى الفعل المعين لا بد وان يكون عالما بماهية
ذلك الفعل المعين لان القصد الى الشيء الذي لا يكون متصورا محال
فثبت ان الذي يكون متحركا بالاختيار لا بد وان يكون هو بعينه مدركا
لماهية ذلك الفعل فثبت ان المدرك والمحرك لا بد وان يكونا واحدا و
مذهب الشيخ ان القوة المدركة في محل والقوة المحركة في محل آخر وذلك
باطل قطعا **قال الشيخ** فهذه هو القوى المشتركة للحيوانات الكاملة

من

من حيث هي حيوانات كاملة **التفسير** قال رضي الله عنه ليس كلما كان حيوانا
كان موصوفا بكل هذه القوى المذكورة فان كثيرا منها ما يكون خاليا عن كثير
منها فاما الحيوان الذي يكون موصوفا بها باسرها فانه يكون بالغا في
المرتبة الحيوانية الى اقصى الكمال والله اعلم **قال الشيخ** وكلها كمالات للاجسام
على سبيل تصرفها في تلك الاجسام **التفسير** قال رضي الله عنه المراد ان هذه
القوى المدركة والقوى المحركة التي عددناها فانها كلها جسمانية بمعنى
انها حالة في البدن واما جوهر النفس فانه غير موصوف بشيء من هذه
القوى والذي يختاره ويقول به ان جميع هذه القوى والمبادي صفات
حاصلة لجوهر النفس وانها هي الموصوفة بقوى المدركة والمحركة باسرها
قال الشيخ ولذلك لا يتم افعالها الا بالاجسام وتختلف بحسب الاحكام
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان الشيخ استدل على ان هذه القوى
جسمانية بان قال هذه القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام ويختلف بحسب
اختلاف الاجسام فهذه مقدمة واحدة ولا بد وان يضم اليها مقدمة
باسره هي كبرى القياس وهو ان يقال وكل قوة لا يتم فعلها الا بالاجسام
ويختلف بحسب اختلاف الاجسام فانها تكون قوة جسمانية فحينئذ
ينتج هذا القياس ان هذه القوى قوى جسمانية **قال الشيخ** اما المدركة
فيعرض لها اذا انفعلت ان لا يدرك او لا يدرك على ما ينبغي كما
ان البصر اما ان لا يرى او يرى رؤية ضعيفة او يرى غير الموجود وعلى
خلاف ما عليه الموجود بحسب انفعال الالة **التفسير** قال رضي الله عنه
ان الشيخ لما ادعى ان هذه القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام وتختلف
افعالها بحسب اختلاف الاجسام احتج عليه من وجوه الحجة
الاولى هذا الكلام وتقريره ان دخول الآفة على الافعال الصادرة عن
القوى يكون لعلة الالة او لجهة التشويش والنقصان والبطلان اما

التشويش فيكون بسبب الحر واما النقصان والبطلان بسبب البرد وجميع
هذه القوى المذكورة يحصل فيها هذه الاقسام الثلاثة وذلك لان
البصر اما ان لا يرى وذلك هو البطلان او يرى روية ضعيفة وذلك
هو التشويش وكذا القول في ساير الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة
فثبت ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالاجسام والا لم يتغير تلك
الاجسام عن امزجتها الموافقة لتلك الافعال فان تلك الافعال يختل ايضا
اما بالتشويش او بالنقصان او بالبطلان ولقايل ان يقول ان هذا لا يدل
على كون هذه القوى جسمانية لانه من المحتمل ان يكون هذه الاجسام هي
الات النفس في هذه الافعال فان عند اختلال هذه الاجسام يختل الافعال
لاجل اختلاف تلك الالات قال الشيخ ويعرض لها انها لا تحس بالكيفية
التي في الته اذ لا الة لها الى الته وانما يدرك بالالة ويعرض لها ان لا
يدرك ذاتها لانه لا الة لها الى ذاتها التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة
الثانية على ان هذه القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام وتقريره ان القوة
الباصرة مثلا لا يدرك الته المخصوصة فانها لا يدرك العين ولا يدرك
ادراكها لانها لا ترى كونها رائية ولا يدرك نفسها فان القوة الباصرة
لا يدرك نفسها وهذا يدل على ان ادراكها للاشياء موقوف على الالة
فلما امتنع ان يتوسط بينها وبين التها الة امتنع ان يتوسط بينها و
بين ادراكها الة لا جرم امتنع عليها ان تدرك التها ان يدرك ادراكها
وان يدرك نفسها فثبت بهذا ان القوى لا يتم افعالها الا بالاجسام
ولقايل ان يقول هذا الكلام ضعيف من وجهين الاول لم لا يجوز ان يقال
الادراكات قسمان ادراكات يمكن تعلقه بجميع الاشيا وادراك لا
يمكن تعلقه الا باشياء مخصوصة فالقوة العاقلة قوة يمكن تعلقها
بجميع الاشياء فلا جرم صح عليها ان يدرك نفسها وان يدرك ادراكها

لغيرها

لغيرها وان يدرك التها واما القوة الباصرة فانها قوة يمتنع لذاتها
تعلقها الا بالالوان والاضواء فلا جرم يمتنع تعلقها بنفسها وبادراكها
وبالتها فالحاصل ان هذا الامتناع لا يعلله بفقدان الالة بل نقول
ان امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الاشيا امر واجب لعين القوة
الباصرة ولنفسها لا لعلة منفصلة فلم يبينوا فساد هذا الاحتمال
فانه لا يتم الدليل الثاني هب ان هذا الامتناع معلل بفقدان الالة لكن هذا
انما يدل على ان هذه القوى لا يصدر عنها اثارها الا بواسطة هذه
الالات وهذا القدر لا يدل على انها في ذواتها جسمانية لاحتمال ان
يقال انها في ذواتها مجردة عن المواد الا ان صدور افعالها عنها لا يمكن الا
بواسطة هذه الالات الجسمانية فعند فقدها يمتنع صدور الافعال
عنها قال الشيخ ويعرض لها انها اذا انفعلت عن محسوس قوي لم تحس
بالضعيف اثره لانها انما يدرك بانفعال الالة واذا اشتد الانفعال ثبت
الاثر واذا ثبت الاثر لم يتسع لانفعال عن غيره معه التفسير قال رضي الله عنه
هذا هو الحجة الثالثة على ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالاجسام وتقريره
انه لو وضع سراجا في مقابلة الشمس فاذا نظر الانسان اليه فانه لا يراه
وعند سماع صوت الرعد لا يسمع صوت البعوضة وعند الاحساس
بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة وكل ذلك يدل على ان الاحساس
بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة ثم قال
والسبب فيه ان الاحساس بالاجسام انما يكون مدركة بالانفعال انما
يكون بالانفعال والتاثر عن المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي الانفعال
واذا قوي الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لم يتسع لانفعال عن غيره
لقايل ان يقول هذا ضعيف لما مر من وجوه الاول انا بينا ان القوة
وان كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة لكنه لا يمتنع ان يكون صدور

عنها

فعلها غير موقوفا على وجود آلة جسمانية ولا يكون تلك الالة الجسمانية
كيف كانت كافية في ذلك بل بشرط صدور الاثر عنها كون تلك الآلة
الجسمانية واقعة على وجه مخصوص فاذا لم يحصل تلك الخصوصية
فحينئذ تعطل ذلك الفعل ثم لم يبطلوا هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلهم
الثاني ان الحكم الذي ذكروه باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان قوة الخيال
عندهم جسمانية ثم انا نتخيل انا نحمل البحر والجبل والسماء والارض ويمكننا
ان نحمل البقة والبعوضة واما العكس فلانا حال ما نتفكر في تركيب
المقدمات العقلية يكون هذا العمل عمل النفس الناطقة لان التصرف في
الكليات لا يتاتى الا من النفس ثم انا حال استغراقنا في التفكر في تركيب
برهان عقلي لا يمكننا ان نستحضر دليلا آخر وعلى آخر فههنا هذا الاشتغال
حاصل مع ان هذه القوة قوة عقلية مجردة الثالث ان عندكم الادراك
سواء كان كليا او جزئيا فهو عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك
اذا ثبت هذا فنقول لما فترت قوى الادراك كان ذلك لاجل ان الصورة
الحاضرة في ذات المدرك صورة راسخة فيه وثبات هذه الصورة وقوتها
يمنع من حصول صورة اخرى فهذه العلة التي ذكرتموها قائمة فيما اذا
كان محل الادراك جسمانيا بعينه فيما اذا كان محل الادراك جوهرا
مجردا فثبت ان الاستدلال على كون القوى جسمانية خطأ قال الشيخ
وتعرض لها ان البدن في كل شخص اذا اخذ يضعف بعد سن الوقوف
يضعف جميعها فلا يكون شخص واحد يسلم فيه القوى الحساسة
فاذن هذه كلها بدنية التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الرابعة
على ان هذه القوى الحساسة جسمانية وذلك لان بعد الاربعين اخذ
البدن في الضعف وهذه القوى ايضا تاخذ في الضعف وذلك
يدل على ان ضعف البدن يستلزم ضعف هذه القوى وذلك يدل

على

على انها قوى جسمانية وللقائل ان يقول لا نسلم ان هذه القوى تاخذ في
الضعف بعد الاربعين وبيانه من وجهين الاول انا نرى كثيرا ممن كان في
زمان شبابه كثير الامراض والعلل فلما دخل في سن الكهولة قوي
مزاجه وزالت الامراض والعلل عنه الثاني ان الشيخ يزداد حرصه و
امله قال صلى الله عليه وسلم يهرم ابن آدم ويشب منه اثنان الحرص و
الامل ولا شك ان الحرص والامل ادراكات جزئية ثم انها بعد الاربعين
تاخذ في القوة لا في الضعف فبطل قولكم ان هذه القوى تاخذ في الضعف
بعد الاربعين ثم نقول هب ان الامر كما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يقال هذه
القوى وان كانت غير جسمانية بحسب الذات الا انها جسمانية بمعنى ان
افعالها لا تصدر عنها الا بواسطة هذه الآلات فلا جرم لزم من اختلال
البدن اختلال هذه الافعال واعلم انهم كما احتجوا بهذه الحجة على ان
هذه القوى جسمانية فقد احتجوا بما يقرب منها على ان القوة العقلية
غير جسمانية قالوا ان القوة العقلية تقوى بعد الاربعين مع ان البدن
ضعيف بعد الاربعين فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن
علمنا انها غنية في ذاتها عن البدن واعلم ان هذا الكلام ضعيف ايضا
وبيانه من وجهين الاول هو ان الحواس الظاهرة خمسة والباطنة خمسة
اخرى فيكون مجموعها عشرة ومع الشهوة اثنى عشر ومع السبعة
النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية
والمولدة تسعة عشر وكل ذلك اضداد وموانع للقوة العقلية عن
استعمالها بتحصيل المعارف الحقيقية التصورية والتصديقية اذا ثبت
هذا فنقول اذا فرضنا ان القوة العقلية جسمانية فبعد الاربعين تضعف
البدن ويضعف جميع القوى فهب ان القوة العقلية تضعف لكن
تضعف ايضا تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوائق وموانع

واضداد للقوة العاقلة عن افعالها الخاصة بها فثبت انه ضعف فعلها
بسبب ضعف ذاتها لكنه ضعف ضد واحد من اضدادها فيبقى
ضعف سائر اضدادها مانعًا لها على افعالها فلم لا يجوز ان يكون قوتها
بعد الاربعين لهذا السبب الثاني ان القوة العاقلة الى زمان الاربعين
قد تكرر عليها الادراكات التصورية والتصديقية وكثرة الافعال
سبب لحصول الملكة فلم لا يجوز ان يكون زيادة قوتها على الادراكات
انما كانت بسبب حصول هذه الملكة التي ذكرناها الثالث ان الحرص والامل
تقوى كل واحد منهما في زمان الشيخوخة مع انهما يتعلقان بالادراكات
الجزوية فهي عندكم جسمانية الرابع لم لا يجوز ان يقال المزاج الكلي الكهولي
اوفق للادراكات العقلية ولا يجب علينا ان نذكر السبب فيه بل يكفينا
مجرد المطالبة واما قوله في اخر هذا الفصل فاذن كلها بدنية فاعلم انه
لما ذكر الدلائل الاربعة على هذه القوى المدركة للجزئيات جسمانية صرح
عقيبها بذكر النتيجة فقال فاذن كلها بدنية اي فاذن هذه القوى المدركة
للجزئيات بدنية قال الشيخ وكذلك الحركة وذلك فيما اظهر لان وجودها
محركة الالات التي هي فيها ولا وجود لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص
والمراد به لما ثبت ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع حركة الالات
الجسمانية التي هي الاعصاب والاوتار والعضلات ثم قال ولا وجود
لها من حيث هي كذلك ذا فعل خاص والمراد به لما ثبت ان القوة المحركة
لا تكون قوة محركة الا مع الالات الجسمانية ثبت انه لا وجود لها من حيث
هي كذلك ذا فعل خاص بها دون الالات الجسمانية بكون قوة على التحريك
وللقايل ان يقول هذا الكلام محتمل بحسب المعنى وبحسب اللفظ اما
كونه محتملا بحسب المعنى فمن وجهين الاول لا نسلم ان القوة المحركة
لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الالات الجسمانية وذلك لان هذه

التفسير والمعنى انه عند المراد ان القوة
المحركة بدنية جسمانية واحتج عليه بقوله
ان وجودها محركة الالات التي هي فيها
والمراد ان القوة المحركة لا تكون قوة
محركة الا مع حركة الالات الجسمانية
التي هي الاعصاب والاوتار
والعضلات ثم قال ولا وجود
لها من حيث هي كذلك
ذا فعل خاص
صح

القوة التي هي محركة الاعصاب والاوتار والعضلات فلو كان تاثيرها في
تحريك الجسم موقوفا على هذه الالات لزم الدور والتسلسل ولزم توقف
الشيء على نفسه وكلاهما باطلان الثاني هب ان تاثير هذه القوى في التحريك
موقوف على هذه الالات الجسمانية فلم قلتم انه يلزم ان يكون هذه القوة
حالة في الجسم ولم لا يجوز ان يقال المحرك للبدن هو النفس التي هي جوهر مجرد
الا انها لا تقوى على هذا التحريك الا بواسطة هذه الالات الجسمانية واما ان
هذا الكلام محتمل بحسب اللفظ فمن وجهين الاول ان وجودها محركة الالات
هي فيها مشعر بان وجود هذه القوى معلل بحركة تلك الالات لكنه لا نزاع
في ان حركة تلك الالات حركات اختيارية فيكون معللة بهذه القوة وحينئذ
يلزم الدور الثاني ان قوله ان وجودها محركة الات هي فيها مصادرة على
المطلوب الاول لان قوله هي ضمير عايد الى القوى وقوله فيها ضمير عايد
الى الالات وكان المعنى ان هذه القوى موجودة في هذه الالات وليس
المطلوب الا ذلك وكان هذا مصادرة على المطلوب الاول وانه باطل فهذا
جملة ما ذكره الشيخ في بيان ان هذه القوة جسمانية قال رضي الله عنه
عندي ان المدرك لجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان المحرك
هو النفس ويدل عليه وجوه آ وهو التغاير في القوة والوضوح انا نقول
انا اذا سمعنا صوتا نريد علمنا ان صاحب هذا الصوت هو الشخص
المتشكل بالشكل الفلاني واذا راينا صورة الشخص حكمنا بانه موصوف
بالطعم الفلاني والحاكم بشيء على شيء يجب ان يكون مدركا للمحكوم عليه
وللمحكوم به ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين ففيها شيء
واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات التي
هي الحواس الخمس ثم نقول اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركنا صورته حكمنا
بان صورة هذا المحسوس هي صورة لذلك المتخيل فعلمنا ان الادراك

والتخيل حصلا لشيء واحد ثم نقول انا اذا حكمنا على هذا الشخص بانه عدو وعلى الاخر
بانه صديق فهذا الحاكم يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص ولهذه
المعاني بعين ما ذكرناه ثم نقول انا نتصرف في صور المحسوسات وفي هذه
المعاني الجزئية بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى والتصرف في الاشياء مشروط
بادراكها وتصورها فههنا شيء واحد هو المدرك لصور المحسوسات
وهو المدرك لهذه المعاني وهو المتصرف فيها بالتركيب تارة و
بالتحليل اخرى ثم نقول انه يمكننا حمل الكليات على الجزئيات فههنا شيء
واحد هو المدرك للكليات والجزئيات لكن مدرك الكلي هو النفس فمدرك
الجزئي ايضا هو النفس فثبت ان المدرك لجميع المدركات الكلية والجزئية
بجميع انواع الادراكات شيء واحد هو النفس ثم نقول الذي يحرك بالاختيار
هو الذي يقصد الى التحريك والقصد الى الشيء مشروط بكون ذلك القاصد
متصورا لماهية ذلك المقصود وبكونه حاكما بانه يجب تحصيل ذلك المقصود
وعند هذا نقول كل محرك بالاختيار فهو قاصد لذلك التحريك وكل قاصد
امر من الامور فهو شاعر بماهية ذلك المقصود ينتج كل محرك بالاختيار
فهو شاعر بماهية ذلك الفعل فثبت ان المدرك والمحرك شيء واحد وهذا
برهان قاطع في اثبات هذا المطلوب واعلم ان هذا الفصل من ادل الدلائل
على اثبات النفس الناطقة وذلك لانا نقول الانسان شيء موصوف بكل
الادراكات لجميع المدركات ولا شيء من البدن ولا شيء من اجزاء البدن كذلك
ينتج من الشكل الثاني ان الانسان شيء مغاير لمجموع البدن ولجميع اجزائه
وهذا البرهان هو الذي عليه يعول في اثبات ان النفس جوهر مغاير لمجموع
البدن ولكل واحد من اجزائه الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب ان كل
واحد يعلم بالضرورة انه هو الذي يبصر المبصرات ويسمع المسموعات ويذوق
ويشم ويتخيل ويتفكر ويشتهي ويغضب ومن نازع في هذا فقد نازع في

اجلى العلوم الضرورية ولا شك ان المشار اليه لكل احد بقوله انا ليس الا
جوهر النفس فوجب ان يكون الموصوف بهذه الافعال والصفات ليس
الا النفس الحجة الثالثة النفس لو لم تكن مدركة للجزئيات لما كانت مدبرة
لهذا البدن من حيث انه هو فحينئذ يكون الانسان مغايرا لهذا البدن
ولا يكون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا وكان هذا البدن شيئا
اجنبيا عن الانسان من كل الوجوه ومعلوم ان ذلك باطل فثبت بهذه
البراهين ان جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس والله
اعلم **الفصل السادس عشر** في الانسان **قال الشيخ** ومن الحيوان الانسان
وهو مختص بنفس انسانية تسمى نفسا ناطقة اذ كان اشهر افعالها
واول آثارها الحاصلة بها النطق وليس يعني بقولهم نفس ناطقة انها
مبدأ النطق فقط بل جعل هذا اللفظ لقبا لذاتها **التفسير** قال رضي الله
عنه لما تكلم في القوى الحيوانية شرع الان في شرح احوال النفس
الانسانية وههنا مسائل المسألة الاولى المراد من النفس الشيء الذي
يشير اليه كل احد بقوله انا فان نفس كل شيء ذاته وحقيقته وذات الانسان
هو الشيء الذي يشير اليه بقوله انا فعلت وانا ابصرت وانا عقلت وانا
غضبت وههنا دقيقة وهي ان الشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انا
مغاير للشيء الذي يشير كل احد الى غيره بقوله انت وذلك لاني اذا اشرت
الى نفسي بقولي انا فالمشار اليه ليس هو البدن ولا جزء من اجزاء البدن
لاني حال ما اكون شديد الاهتمام بتحصيل لذة او بتحصيل فعل فانني اشير اليه
بقولي انا فعلت كذا وفعلت كذا وعندما اقول هذا يكون المشار
اليه بقولي انا حاضرا في ذهني لا محالة مع اني في تلك الساعة اكون غافلا
عن بدني وعن جميع اجزاء بدني وهذا يدل على ان الشيء الذي يشير اليه
بقولي انت فليس الا هذا الجسم المخصوص ولعلك فان الانسان اذا ما

فالذي كان يشير اليه بقوله انا رأيت واما الذي كتب يشير اليه بقوله
هو فانه باق فلهذه الدقيقة نرى العقلاء فيمن مات انه ما بقي وانه هلك
وقد يقولون انه هو هذا الجسد الموضوع ههنا فقولهم هلك وما بقي
يريدون به ذلك الشيء الذي كان ذلك الانسان يشير الى نفسه بقوله
انا وقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشيء الذي
كان غيره يشير اليه بقوله هو المسألة الثانية ظاهر كلام الشيخ ههنا
يدل على ان تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير
ان يفيد فائدة معنوية وقال رضي الله عنه عندي انه ليس الامر كذلك
بل هذا الاسم يفيد فائدة معنوية معقولة وبيانه ان المدرك للشيء قسمان
احدهما الذي يدرك شيئا لكنه لا يمكن ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء
وهذا حال جميع الحيوانات العجم فانها قد تدرك امورا كثيرة مما يلايمها
وينافرها ولكنه لا يمكنها ان يعرف غيرها احوال تلك المدركات والقسم
الثاني الذي يدرك شيئا ثم يمكنه ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وامكنه
ايضا ان يعرف غيره احوال ذلك المدرك ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة
منها النطق والعبارة ومنها الاشارة ومنها الكتابة الا ان كلها هو
النطق فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على ان يفهم
غيره ما في قلبه من الاحوال المختلفة والادراكات المتباينة وظهر بهذا
ان وصف النفس الانسانية بانها ناطقة ليس محض اللقب بل هو اسم
يفيد هذه الفائدة واعلم ان الحكماء لما قالوا في حد الانسان انه الحيوان
الناطق طعن بعضهم فيه وقال ان هذا الحد باطل طردا وعكسا اما الطرد
فلان الببغاء ناطق وليس بانسان واما العكس فلان الابكم انسان وليس
بناطق واعلم انه لو تعقل ما ذكرناه في تفسير الناطق علم ان هذا السؤال
باطل وذلك لانا بينا ان مرادنا من الناطق كونه قادرا على اعلام غيره

مافي

ما في قلبه من الاحوال والعلوم والببغاء لا يقدر على ذلك والابكم يقدر
على ذلك بالاشارة والطرف فزال هذا السؤال والله اعلم قال الشيخ وللنفس
خواص منها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها
ما هو من باب الانفعال فاما الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال
ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن التفسير قال
رضي الله عنه ذكر ان خواص النفس منها ما هو من باب الفعل في البدن و
ومنها ما هو من باب الانفعالات وعندي ان هذا التقسيم مختل وذلك
لان الادراك اما ان يكون تصورا واما ان يكون تصديقا اما التصور فانه
من باب الانفعال لانه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير ان يقترن
به حكم البتة فلا يكون للنفس معها فيه نسبة الا القبول وهذا هو الانفعال
واما التصديق فانه من باب الفعل لانه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء
وهذا الحكم فعل فثبت ان الادراك اما ان يكون فعلا واما ان يكون انفعالا
واذا كان كذلك كان جعل الادراك قسيما للفعل والانفعال خطاء ويجب
ان يجيب فيقول المراد من الفعل والانفعال الذين جعلهما في مقابلة
الادراك الفعل والانفعال الذين لا يكونان من جنس الادراك قال الشيخ
واما الافعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية فالتعقل
والروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل بحسب
الاختيار التفسير قال رضي الله عنه ذكر ان الافعال التي تصدر عن
النفس الناطقة بمشاركة البدن امران احدهما التعقل والثاني الروية
في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل وما لا ينبغي ان يفعل بحسب الاختيار
ولقائل ان يقول المراد بهذا التعقل ادراك الكليات او ادراك الجزئيات
فان اردت به ادراك الكليات فهذا التعقل قد جعلته فعلا تصدر عن
مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن وان اردت به ادراك الجزئيات فقد عرفت

فيما سبق ان ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية فكيف سلمه
الان بل الحق ان النفس الناطقة واما الثاني وهو الروية في الامور الجزئية
فهذا ايضا من الكلام العجيب وذلك لانه يقال هل يقول بان النفس تدرك
الجزئيات او لا يقول بذلك فان قلت به فح يبطل ما ذكرته في الفصل المتقدم
من ان ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية وان لم يقل به فح
يمتنع كون النفس مروية فيها لان الروية عبارة عن التصرف في الامور
بالتركيب تارة وبالتحليل اخرى فاذا لم يكن تلك الجزئيات مدركة للنفس
كيف تقدر النفس على التروي فيها قال رضي الله عنه وحقا اقول ان
اقدام مثل هذا الرجل الكبير على مثل هذه الكلمات المتناقضة لعجيب جدا قال
الشيخ ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها
كالصياغة والفلاحة والملاحة التفسير قال رضي الله عنه هذه الصناعة
اما ان يستنبط كلية مثل ان يستنبط ان الفلاحة كيف يكون وقد
يستنبط جزئية مثل ان يستنبط ان فلاحة هذه الارض كيف يكون اما
الوجه الاول فهو من خواص النفس ولا تعلق للبدن به البتة واما الوجه
الثاني فهو من خواص القوى البدنية فلا تعلق به للنفس فلم يبق ههنا
شيء يمكن ان يضاف الى النفس والبدن جميعا قال الشيخ واما الانفعالات
فاحوال تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك
والبكاء والخجل والرحمة والرأفة والانفة وغير ذلك التفسير قال رضي الله
عنه اعلم ان الانسان اما ان يعتبر حالا لم يدخل في الوجود او يعتبر حالا
ما دخل في الوجود اما القسم الاول وهو ان يعتقد فيه انه ضار فاذا
اعتقد للشيء الضار متوجها اليه فان اعتقد كونه قادرا على دفعه حصل
في قلبه مثل حادث للدفع فيسخن البدن ويحصل غليان دم القلب وان اعتقد
كونه عاجزا عن دفعه حصل في قلبه الخوف وانحصر الروح القلبي في الداخل

وتغير لون الوجه الى الكمودة والرصاصية واما ان كان بحيث يجوز كونه
قادرا على دفعه وتارة يعتقد كونه عاجزا فههنا اختلط في جوهر النفس
هذان الاعتقادان فانه يختلط في ظاهر البدن آثار الغضب والخوف واما
القسم الثاني وهو ان يعتقد في ذلك الامر المستقبل انه بتقدير حصوله
يكون نافعا فانه يعتقد كونه متوجها اليه فانه يحصل في قلبه ميل الى
انه لا بد من تحصيله وذلك هو الشهوة وان اعتقد كونه متوجها اليه
حصل في قلبه فرح وسرور وانبسط الروح القلبي الى الخارج فكلما كان
الفرح اقوى كان ذلك الانبساط اكمل وحينئذ يحمر القلب ويسكن لون
الوجه ويظهر آثار صلاح الحال على الوجه هذا كله هو الكلام في اعتبار
ما لم يدخل في الوجود اما القسم الثالث وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود
فذلك الشيء اما ان يعتقد فيه كونه حسنا او يعتقد فيه كونه قبيحا او لا
ذلك ولا هذا فان اعتقد كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من خلود
آثاره النافعة وان اعتقد فيه كونه قبيحا تبعه الحزن وانحصار دم القلب
وان اعتقد فيه تارة كونه قبيحا وتارة كونه غير قبيح فعندما يعتقد قبحه
ينحصر دم القلب في باطن القلب وعندما يعتقد انه غير قبيح فانه يخرج
دم القلب الى ظاهر البدن فاذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس توالت
الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه وذلك هو الخجل الرفقة هذا
هو الاشارة الى ضبط هذه الاحوال واعلم ان الفرح قد يتبعه الضحك لان
الحرارة توجب تمدد العضلات والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء بسبب
ان الروح اذا انحصر في داخل القلب استولى البرد على ظاهر البدن والبرد يوجب
القبض والتكثيف فاذا استولى هذا القبض على جرم الدماغ انعصر
منه شيء من الرطوبات وسال الى العينين وذلك هو البكاء فهذا هو
الحكم الاكثري في هذا الباب اذا عرفت هذا فنقول انه لما لم يحصل اعتقاد

الخوف وسائر الاوضاع لم يحصل الرعشة والحمرة وما لم يحصل هذا الامر
لم يحصل هذه الاعراض النفسانية اعني الغضب والشهوة والفرح والخوف
والحزن والخجل الذي لحصول هذه الاعراض في جوهر النفس يوجب حصول
التغيرات المخصوصة المركوزة في جوهر البدن قال الشيخ واما الذي يخصها
وهو الادراك فهو التصور للمعاني الكلية وما حاجة الى ان نصور الكيفية
هذه الادراك التفسير قال رضي الله عنه لا شك ان كل ادراك فهو اما
تصور واما تصديق فلا ادري لم اقتصر هنا على ذكر التصور ولم يذكر
التصديق البتة قال الشيخ فنقول ان كل واحد من اشخاص الناس مثلا هو
انسان لكن له احوال واوصاف ليست داخلة في انه انسان ولا معرى عنها
هو في الوجود مثل حده في قده ولونه وشكله والملموس منه وسائر ذلك
فان ذلك كلها وان كانت انسانية فليست بشرط في انه انسان والا لتشاركت
فيها كلها اشخاص الناس كلهم ومع ذلك فانا نعقل ان هناك شيئا هو الانسان
التفسير قال رضي الله عنه المراد من هذا الكلام ان اشخاص الناس مشتركة في
معنى الانسانية ومختلفة في مقاديرها واشكالها وسائر صفاتها وما به
المشاركة غير ما به المباينة فمعنى الانسانية فيها امر مغاير لهذه الصفات
قال الشيخ وبهذا فارق من قال ان الانسان هو هذه الجملة المحسوسة فانك
لا تجد جملتين على حالة واحدة التفسير قال رضي الله عنه قال بعضهم
الانسان هو هذه الجملة المحسوسة واعلم ان هذا المذهب باطل واحتج
الشيخ على بطلانه بان جميع الجمل المحسوسة في الخارج مختلفة في المقادير
والاشكال والانسان من حيث هو انسان امر واحد في الكل واعلم ان هذا
الاستدلال ضعيف وذلك لانه وان وقع النزاع في ان الانسان عبارة
عن هذه الجملة المحسوسة ام لا فلا نزاع في ان الاجسام النباتية والمعدنية
ليست الا هذه الاجسام المحسوسة ثم انك لا تجد جسمين من النبات الا وهما

مختلفان في القدر والشكل والصفة وكذلك القول في المقادير فعلى مجموع
ذلك فلم يلزم اثبات نفس مفارقة لها فكذا ههنا وكذلك القول في
الاعراض فان كل سوادين يعرضان فهما مشتركان في ماهية السواد ومختلفان
مشتركين في كونهما هذا وذاك ولم يلزم اثبات نفس مفارقة للاعراض
فكذا ههنا بل الواجب ان يقال الدليل على ان الانسان ليس هو هذه الجملة
المحسوسة وجوه الاول انا قد نعقل معنى الانسان حال كوننا غافلين
عن هذا البدن المخصوص وباجزائه والمشعور به مغاير للمغفول عنه والانسان
معنى مغاير لهذا البدن المخصوص وباجزائه الثاني ان اجزاء هذا البدن
متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا واما زيد من حيث هو ذلك الشخص
المشار اليه بقوله انا فانه غير متبدل والمتبدل مغاير لغير المتبدل فالبدن
المحسوس مغاير للمشار اليه بقوله انا الثالث ان المحسوس من هذا البدن
هو السطح واللون والعلم الضروري حاصل بان المشار اليه لكل احد بقوله
انا ليس ذلك بدليل ان السطح الظاهر من الجلد قد يتقشر وينسلخ ويسقط
من البدن مع ان المشار اليه بقوله انا باق فثبت بهذه الدلائل فساد قول
من يقول الانسان هو هذه الجملة المحسوسة قال الشيخ وهذه الاحوال
الغريبة يلزم الطبيعة من جهة قبولها لمادتها صورتها فان كل واحد من
اشخاص الناس يخلق من مادة على مزاج خاص واستعداد خاص وكذلك
يخلق في وقت وزمان واسباب اخرى تعاون على الخلق هذه الاحوال
بها فاخصوصها التفسير قال رضي الله عنه لما بين ان معنى الانسانية
مغايرة للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص وذكرها
هو السبب لحصول هذه الاحوال المختلفة مع الانسانية فذلك السبب
هو المادة ولقائل ان يقول تعليل هذه الاعراض المختلفة بالمادة باطل و
يدل عليه وجوه الاول ان مادة النفس الانسانية ليست الا الجسم ولا

مثلا ان الطبيعة الجسمية بمعنى واحد في الكل لما استوى جميع الابدان في
جميع هذه الصفات وذلك محال الثاني وهو ان الاختلاف في هذه الصفات
لو كان لاجل المادة فالاختلاف في المواد ان كان لاجل الاختلاف في الصفات
لزم الدور وان كان لاجل اختلاف مواد تلك المواد لزم التسلسل وهو محال
الثالث انه لو كان حصول هذه الصفات لاجل المادة لدامت هذه الصفات
بدوام المادة التي هي الجسمية وذلك محال الرابع ان المادة قابلة والقابلة
لا يكون موجبا لمقبوله فيمتنع ان يكون حصول هذه الاحوال المختلفة لاجل
المادة بل السبب في حصول هذه الاحوال المختلفة ان كل صفة حصلت
في مادة فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة اخرى
تلك الصفة السابقة اعدت المادة لقبول الصفة اللاحقة قال الشيخ
ثم الحس اذا ادرك الانسان فانه ينطبع فيه صورة الانسان من حيث
هي مخالطة لهذه الاعراض والاحوال الجسمانية ولا سبيل لها الى ان
يرتسم فيها مجردة ماهية الانسانية حتى يكون ما يتشكل فيها نفس تلك
الماهية وهذا يظهر بادنى تامل والحس كانه نزع تلك الصورة عن
المادة واخذها في نفسه لكن نزع تلك الصورة على وجه اذا غابت المادة
غابت ونزع مع العلائق العرضية المادية فاذن لا تخلص الحس الا في مجرد
الصورة واما الخيال فانه يجرد الصورة تجريدا اكثر من ذلك وذلك انه
يستحفظ الصورة وان غابت المادة لكن ما تراءى الخيال من الصورة الا
عن الانسان مثلا لا يكون مجردا عن العوائق المادية فان الخيال ليس يحل صورة
الا على نحو ما من شان الحس ان يؤدي اليه واما الوهم فانه وان تشبث بمعنى
غير محسوس فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية فلذلك لا سبيل الى شي منه
المعنوي ان يتصور ماهيته مجرد عن علائق المواد فما بقي الا النفس
الانسانية فانها هي التي تتصور كل شي مجرده كما هو مخصوص عن العلائق

المادية وهو المعنى الذي من شانه ان يقع على كثيرين كالانسان من حيث
انه انسان فقط فاذا تصورت هذه المعاني بعينها يتحقق الى التصديق
بان يؤلف بينها على سبيل القول الجازم التقرير فالمعنى الشخصي فقد
عرفت ان الشخص المعين من الناس انما صار ذلك الشخص لان الانسانية انضمت
اليها اعراض كثيرة وصار مجموعها ذلك الشخص اذا عرفت هذا فنقول
الادراك اما ان يكون ادراكا للجزئي او للكلي فان كان ادراكا للجزئي فاما ان
يكون ادراكا يتوقف على حصول المدرك في الخارج او لا يتوقف فالاول هو
الاحساس فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هذا بشرط ان يكون
ذلك الشخص حاضرا والثاني هو التخييل فانه يمكننا ان نتخيل صورة زيد
بعينه وان لم يكن زيد حاضرا واما ادراك الكلي فهو ان نعقل الانسان من
حيث انه انسان مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه في
هذه الادراك هو التجريد التام ولقائل ان يقول هذه الصورة العقلية التي
زعمتم انها مجرد صورة جزئية متشخصة حالة في نفس زيد وهي مع كونها
مقرونة لسائر الصفات القائمة بتلك النفس فكيف زعمتم انها صورة
كلية مجردة بل نقول القول باثبات الصورة المجردة محال لان العقول لان تلك
المجردة اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فاما ان يكون في
الخارج او الذهن والاول باطل لان كل ما يكون موجودا في الخارج فهو
شخص معين فلا يكون مجردا والثاني باطل لان كل ما حصل في ذهن معين
فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة فلا يكون مجردا والثاني باطل لان
واما ان كان معدوما فالمعدوم نفي محض وعدم صرف فيمتنع وصفه بكونه
مجردا او بكونه مشتركا فيه ولا نعقل المراد من قولنا ان الصورة الذهنية
كلية انا لو جردنا مشخصاتها وكونها في الذهن فان تلك الماهية من حيث
هي هي منطبقة على ماهية جميع الاشخاص الخارجية لانا نعقل لذا ما

القوة فهو لا يقولوا بان الشخص المعين الموجود في الاعيان امر كلي بمعنى الوجود
ان شخصيتها في كونها في الاعيان لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع
الاشخاص لا المشتبه والماهية والله اعلم **قال الشيخ** الشيء في الانسان الذي
يصدر عنه هذه الافعال يسمى نفسا ناطقة ولها قوتان احداهما معدة نحو
العمل ووجهها الى البدن ولها يميز بين ما ينبغي ان يفعل وبين ما لا ينبغي
ان يفعل وما يحسن ويقبح في الامور الجزئية ويقال له العقل العاملة ويستكمل
في الناس بالتجارب والعادات **التفسير** قال رضي الله عنه المراد ان النفس
الناطقة لها قوتان احداهما عملية وهي التي باعتبارها يتمكن من تدبير
البدن قال وبهذه القوة يميز الانسان بين ما ينبغي ان يفعل وبين ما لا
ينبغي ان يفعل وما يحسن ويقبح في الامور الجزئية وهذا الكلام قد ذكره فيما
تقدم فهو مكرر وقد ذكرنا عليه ان هذا التمييز بين ما ينبغي وبين ما لا ينبغي
وبين ما يحسن وبين ما لا يحسن اما ان يكون على وجه كلي او على وجه جزئي فان
كان الاول فهذا داخل في الادراكات الكلية وهي القوة النظرية وان كان
على وجه جزئي لزم كون النفس مدركة للجزئيات وذلك عنده باطل والمجيب
ان يجيب فيقول هذه الادراكات كلها كلية الا ان بعضها يكون ادراكا
لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا فهذا النوع من الادراك يسمى القوة
العملية وبعضها يكون ادراكا لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا وهذا
النوع من الادراك يسمى بالقوة النظرية **قال الشيخ** والثانية معدة نحو النظر
في العقل الخاص بالنفس ووجهها الى فوق وبها ينال العقل الالهي وهذه
القوة قد يكون بعد بالقوة لم يعقل شيئا ولم يتصور بل هي مستعدة لان
تعقل المعقولات وهذا يسمى العقل بالقوة والعقل الهيولاني وقد يكون
قوة اخرى اخرج منها وذلك بان يحصل النفس المعقولات الاولى التي هي
الحصول التي ذكرناه وهذا يسمى العقل بالملكة وهي مرتبة ثالثة وهي ان يحصل

النفس

المعقولات المكتسبة فيحصل النفس عقلا بالفعل وفي نفس تلك المعقولات
يسمى عقلا مستفادا **التفسير** قال رضي الله عنه هذا هو الكلام في تفصيل
احوال القوة النظرية التي للنفس الناطقة واعلم انها قابلة للعلوم والمعارف
ثم هذا على اربع مراتب فالمرتبة الاولى ان تكون النفس خالية عن جميع العلوم
البديهية والكسبية والنفس متى كانت في هذه الدرجة فانه يسمى نفسا
هيولانيا واما المرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم البديهية والعلوم
المستفادة من الحواس والتجارب والنفس متى كانت في هذه الدرجة فانها
يسمى عقلا بالملكة وذلك لان حصول هذه العلوم البديهية يفيد النفس
قدرة على ان يتوسل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية واما المرتبة
الثالثة يكتسب هذه العلوم الفكرية الا انها لا يكون حاضرة بالفعل ولكنها
يكون بحيث الانسان متى شاء ان يستحضرها قدر على ذلك والنفس متى كانت
في هذه الدرجة فانها يسمى عقلا بالفعل والشيخ اهمل ذكر هذه المرتبة
في هذا الكتاب والمرتبة الرابعة ان يكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة
بالفعل والانسان يشاهدها وينظر اليها بعين عقله والنفس متى كانت
في هذه المرتبة فانه يسمى عقلا مستفادا **قال الشيخ** ولان كل ما يخرج من القوة
الى الفعل فانما يخرج بشيء يفيده تلك الصورة فاذن العقل بالقوة انما يصير
عقلا بالفعل بسبب يفيده المعقولات ويتصل به اثره وهذا الشيء هو الذي
يعقل العقل فينا وليس شيء من الاجسام بهذه الصفة فاذن هذا الشيء
عقل بالفعل وفعال فينا ويسمى عقلا فعالا **التفسير** قال رضي الله عنه
المقصود من هذا الفصل اثبات العقل الفعال والدليل على وجوده ان
هذه النفوس الناطقة كانت في اول الامر خالية عن المعارف والعلوم
فاذا حصل فيها هذه المعارف والعلوم بعد ان لم يكن حاصلة فلا بد
لحصولها من سبب وهذه المقدمة حقة لان حدوث الشيء بعد ان لم يكن

لابد له من سبب فاما ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فهذا
انما يظهر اذا قيل ان ذلك الشي اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما
ولا حالا في الجسم والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث ثم نقول ذلك
الموجود المجرد الذي لاجله يصير هذه النفوس عالمة بعد ان كانت جاهلة
لا يجوز ان يكون هو الله سبحانه وتعالى بل يجب ان يكون غيره وذلك الغير
بعد ان كانت جاهلة لو كان هو في نفسه عالما بجميع الاشياء وعالما لازمة
لذاته باقيا ببقاء وجوده ثم نقول ذلك الغير يجب ان يكون شيئا واحدا لا
غير فعند اثبات جميع هذه المقدمات يظهر ان اثبات ان ذلك الشي يكون
عقلا بالفعل في ذاته وثبت انه الذي يصير النفوس عالمة بالفعل وكان
ذلك الشي عقلا فعالا ويكون هذا العقل الفعال واحدا والشيخ لم
يثبت شيئا من هذه المقدمات ولم يقرر واحدة منها بل اثبت بعجز فضلا
عن عجز فكيف يمكن اثبات هذا الشي الذي سماه بالعقل الفعال ومن
الناس من قال لا يجوز ان يكون المؤثر في حصول هذه المعارف والعلوم هو
الجسم لان الجسم ادون حالا من النفس والادون لا يكون سببا لحصول
صفة الكمال لما هو اشرف منه فثبت ان المؤثر في حصول هذه المعارف
والعلوم هو الجسم لان الجسم ولا يكون شيئا حالا في الجسم فلما لم يصلح
الجسم لهذه الافادة فان لا يصلح العرض الحال في الجسم لهذه الافادة
كان اولى فثبت ان الذي يفيد هذه العلوم والمعارف موجود ليس بجسم
ولا جسماني ثم نقول ذلك الشي اما ان يكون هو الله سبحانه او غيره و
الاول باطل لانه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فثبت ان
ذلك الشي موجود غير الله تعالى ثم نقول ذلك الشي يجب ان يكون متصورا
للاشياء متصورا بها لذاته كاملا حاصلا بالفعل لان كل ما يحصل من شي لشي
فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد اولى من حصوله لذلك المستفيد فذلك

الوجود الذي هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم في نفوسنا يجب
ان يكون هو اولى بان يكون موصوفا بهذا الكمال ثم نقول لا يجوز ان يكون مبدا
حدوث هذه المعارف والعلوم لبعض النفوس شيئا هو المبدا لحصولها
لطائفة اخرى من النفوس شيئا اخر وذلك لان الجوهر الواحد كاف في
ذلك فلا حاجة الى المكثر فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المقدمات
واعلم ان هذه الكلمات بعد ضم الزيادات اليها في غاية الضعف اما الكلام
المبني على الخسة والشرف فقد عرفت انه ليس في غاية القوة واما قوله
لا يجوز ان يكون المؤثر في حصول هذه المعارف هو الله تعالى لانه واحد
والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فنقول والعقل الفعال موجود واحد
في ذاته فكيف يصدر عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها في النفوس التي
لا نهاية لها فان قالوا الصادر عنه انما هو الوجود والوجود شي واحد
في نفسه وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات فنقول هذا بناء على ان
تاثير العلة الفاعلية في وجود المعلول لا في ماهيته وقد ابطلنا ذلك في
سائر الكتب ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول فاذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان
يقال الصادر عن المبدا الاول سبحانه وتعالى هو الوجود فقط اما تعدد
الوجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل ثم ان سلمنا ان
مبدا هذه المعارف موجود مجرد غير الله تعالى فلم قلتم ان ذلك الموجود
يجب ان يكون مدركا للحقايق وعالما بها فوق غاية الكمال واولى بذلك الكمال
قلنا هذا كلام خطابي وذلك لانه ليس كل ما كان علة لشي فانه يكون موصوفا
بذلك المعلول الا ترى ان الحركة علة للسخونة ثم انها غير موصوفة بالسخونة
والشمس مسخنة ثم انها غير متسخنة في نفسها وايضا فالعقل الفعال
مبدا عندهم لحدوث جميع الالوان والاشكال والاعراض القائمة بالاجسام
ومبدا لحدوث الصور الجسمية الصور النوعية في المواد ثم ان العقل غير

موضوع لشيء من ذلك البشر فلم لا يجوز ان يكون سببا لحصول هذه المعارف
في العلوم وان لم يكن موضوعا لشيء سلمنا ان الامر على ما قالوه لكن لم لا
يجوز ان يكون العقل الفعال لكل نفس جوهر اخر على حدة او يكون العقل الفعال
لكل طايفة من النفوس جوهرا والعقل الفعال لطايفة اخرى من النفوس جوهرا
اخر على ما كان يقول اصحاب الطلسمات ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام
ويدعون ان النفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بتكميل ذلك
الجوهر يكون بينها نوع مشاكلة ومجانسة في الاخلاق والعادات و
المعارف والعلوم ويكون تلك النفوس كالاخوة ويكون ذلك الجوهر و
يكون ذلك الجوهر المعارف كالات لها وهو الذي يدلها الى مصالحها
في اليقظة على سبيل الالهامات قال الشيخ وقياسه من عقولنا قياس
الشمس من ابصارنا فكما ان الشمس تشرق على المبصرات وتوصلها بالبصر
كذلك اثر العقل الفعال تشرق على المخيلات فتقلبها بالتجريد عن عوارض
المادة معقولات وتوصلها بانفسنا التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان
المقصود من هذا الفصل كلام شعري وذلك لانه زعم كما ان الشمس هو
النير الاعظم في العالم الجسماني وبسبب فيضان الانوار والاضواء عنها
على محسوسات هذا العالم يقوى الابصار الظاهرة على ادراكها وجب ان
يكون ايضا في العالم الروحاني شيء نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا
العالم فاذا فاضت اضواؤها على المدركات الروحانية وعلى القوى المدركة
الروحانية قويت القوى المدركة الروحانية بواسطة تلك الاضواء الروحانية
على ادراك المدركات الروحانية وهذا الكلام مع كونه شعريا فهو اقوى
من ذلك الذي ذكره في معرض البرهان اليقيني لكن ههنا شيء وهو ان النير
الاعظم وان كان هو الشمس لكن حصل في الفلك الجسماني مع هذا النير
الاعظم نيرات اخرى بسبب اختلاط انوار هذه النيرات بانوار النير [illegible]

الاعظم

الاعظم تختلف الاثار والافعال فكذلك قد يحصل في ذلك العالم الروحاني
مع ذلك النير الاعظم نيرات اخرى روحانية وبالجملة فامثال هذه الكلمات
خطابيات وخيالات والعالم بحقايقها هو الله تعالى قال الشيخ والتصورات
المعقولات تحل للنفس بذاته من دون الة لانك قد علمت ان الافعال التي بالة
كيف ينبغي ان تكون وهذا فعال النفس بحال العقل لها التفسير قال رضي الله
عنه هذا هو الجزء الاول على ان محل الادراكات العقلية جوهر مجرد عن
المادة قائم بالنفس وتقريره ان القوة العقلية غنية في فعلها عن المادة
وكلما كان غنيا في فعله عن المادة وجب ان يكون غنيا في ذاته عن المادة ينتج
ان القوة العقلية غنية في ذاتها عن المادة اما الصغرى فهي ان القوة العقلية
غنية في فعلها عن المادة والذي يدل عليه انها تدرك ذاتها الخ وبينها
وبين ادراكها الة لانها الة او بينها وبين انها الة اخرى فثبت ان هذه
القوة غنية عن المادة في هذا الافعال واما الكبرى فهو ان كل ما كان
غنيا في فعله عن المادة كان غنيا في ذاته عن المادة فتقريره ان الموجود
جز من الموجد ومتى كان احد اجزاء المركب مفتقرا الى شيء كان ذلك المركب
مفتقرا اليه فظهر انها لو كانت مفتقرة في وجودها الى المادة لكنها
في موجدها غير مفتقرة الى المادة فهي في موجدها غير مفتقرة الى المادة
ولقائل ان يقول الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم فلا فايدة في الاعادة
قال الشيخ فلو كان يعقل بالالة لكان يعقل الالة دايما الا انه لا يعقل الا ان يعقل
الالة لحصول صورة الالة او لحصول صورة اخرى ومحال ان يعقل الالة
لحصول صورة شيء اخر فاذن يعقلها لصورتها فاذن يجب ان يحصل صورتها
وحصول صورتها لا يخلو من وجوه اما ان يحصل الصورة في نفس النفس
مباينة للالة او يحصل الصورة في نفس الالة او يحصل الصورة فيهما
جميعا وان كان صورة يحصل في النفس وهي مباينة فلها فعل خاص

لانها قد كانت الصورة من غير ان جعلت تلك الصورة في الالة فيجب ان
يكون التعقل بها دايما اذ كان تعقلها بحصول الصورة في الالة وان كان
حصولها في كليهما فقد على وجه تعدد هما انه يكون ذا حصل في ايهما كان
حصل في الاخر لمقارنة القابلين معا اذا كانت صورتها في الالة ان يكون
ايضا في النفس لمقارنة القابلين فيكون حينئذ العلم يجب ان يكون دايما او
يكون مما يحتاج الى ان يحصل صورة اخرى من الراس فيكون في الالة صورتان
مرتين ومحال ان تكثر الصور الا لموادها واعراضها فاذا كانت المادة
واحدة والاعراض واحدة لم يكن هناك صورتان بل صورة واحدة ثم ان
كانت صورتان ولا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه فلا ينبغي ان يكون
احدهما معقولا دون الاخر فان سامحنا وقلنا الصورة وحدها الا انها
ان يكون معقولة ما لم يحدث صورة اخرى فلا بد من ان يبقى حينئذ ان كان
واحدة من الصورتين [illegible] فاذن لا يمكن ان يعقل الالة الا مرتين و
لا يمكن ان يعقلها مرة [illegible] وان كان شرط حصول الصورتين فيهما
ليس على سبيل الشركة بل على سبيل ان يحصل في كل واحد منهما صورة
ليست هي بالعدد التي هي في الاخرى رجع الكلام الى ان للنفس بانفرادها
صورة وقبولا فقد بان من هذا ان للنفس فعلا خاصا وقبولا للصورة
المعقولة لا ينطبع تلك الصورة في الجسم فيكون جوهر النفس بانفرادها
محلا لتلك الصورة فاذن لا يمكن ان يعقل الالة الا مرتين ولا يمكن ان
يعقلها مرة ونسيرا وان كان شرط حصول الصورتين فيهما ليس على
سبيل الشركة بل على سبيل ان يحصل التفسير قال رضي الله عنه هذا هو
الحجة الثانية على تقرير هذا المطلوب ولقد جاءت هذه الحجة بعبارات
غامضة وتعسفات طويلة لا فايدة في سماعها واما تقريرها على الوجه
الملخص الذي ذكره في ساير كتبه فنقول لو كانت القوة العقلية حالة

فانه لو وجب ان يكون واجب الادراك لتلك الالة دايما او ممتنع الادراك
دايما والقسمان باطلان فبطل القول بكون القوة العقلية حالة في آلة
جسمانية بيان الملازمة انه قد ثبت ان الادراك الذي عبارة عن حصول صورة
ماهيته عند القوة المدركة فعلى هذا يكون ادراك القوة العقلية لانها
عبارة عن حضور صورة تلك الالة عندها فتلك الصورة اما ان يكون
هي نفس الصورة القايمة بتلك الالة او صورة اخرى مغايرة لها
بالعدد مساوية لها في الماهية وهذا القسم الثاني باطل لان تلك الصورة
اذا كانت حاصلة في القوة العاقلة وكانت القوة العاقلة حاصلة في
تلك الالة الموصوفة بتلك الصورة فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان
في مادة واحدة وذلك محال لما ثبت بالدليل انه يمتنع اجتماع المثلين
فثبت ان كون القوة المدركة مدركة لالتها ممتنع ان يكون لحصول صورة [illegible]
واذا ثبت هذا فنقول لو كان ادراك تلك الصورة [illegible] لكان ذلك الادراك
عبارة عن نفس حصول صورة تلك الالة فيجب [illegible] فالان تلك الصورة
متى كانت باقية ان يكون ادراكها باقيا وان كانت تلك الصورة غير باقية
وثبت انه يمتنع حصول صورة اخرى فحينئذ يلزم ان يكون كون تلك
القوة المدركة مدركة لتلك الصورة امرا ممتنعا لذاته فثبت بما ذكرنا
ان القوة العقلية لو كانت حالة في الة لزم ان يكون واجبة الادراك لتلك
الالة دايما او ممتنعة الادراك لها دايما واما ان ذلك باطل فظاهر فانا
قد نعقل القلب والدماغ في بعض الاوقات دون البعض واذا ثبت ان
هذا التالي باطل لزم القطع بان القوة العقلية ليست حالة في شيء من
الالات هذا تقرير هذا البرهان ولقايل ان يقول هذا بناء على ان الادراك
عبارة عن مجرد حصول ماهية عند ماهية اخرى وذلك باطل لوجوه
الاول انه لو كان الامر كذلك لزم كون الجمادات عالمة بالصفات القايمة

بها وذلك لا يقوله عاقل قال فالجواب عن الاول لا نقول بانه مجرد حصول شي عند شي
يكون قد ادركه بل بمعنى حصوله للمدرك عند المدرك هو الادراك ثم نقول انه
كان الادراك عبارة عن نفس الحصول كان المدرك عبارة عن الشي الذي
حصل عنده شي اخر وكان المدرك عبارة عن الشي الذي حصل هو عند شي
اخر وح يعود الالزام المذكور ولذا كان المدرك عبارة عن الشي الذي
حصل عنده شي اخر فحينئذ يبطل قولنا الادراك عبارة عن مجرد الحصول بل
يكون الادراك عبارة عن حالة بسبب اضافة تحصل بين المدرك وبين المدرك
وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذا بالكلية فانه يقال لم لا يجوز ان يقال
القوة المدركة حالة في قلب ودماغ ثم ان حدث بينها وبين تلك الالة
تلك الحالة الاضافية المسماة بالادراك والشعور فهناك يحدث الشعور
والادراك وان لم يحدث تلك الحالة الاضافية لم يحصل الشعور والادراك
فههنا يكون القوة العقلية قد تصير عالمة بتلك الالة بعد ان لم يكن
كذلك لا بسبب حدوث صورة اخرى مساوية لها فيها بل بسبب
حدوث تلك الالة الحالة المسماة بالاضافة وهي الشعور الحجة الثانية
على فساد هذا الكلام انه لو كان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك
في المدرك لكنا اذا عقلنا السماء فقد حصل في عقلنا ماهية مساوية
لماهية السماء من جميع الوجوه وذلك لا يقوله عاقل فان الامر الحادث
في الذهن عرض لا يحس ولا يمس فكيف يجوز لعاقل ان يقول ان ذلك
العرض الضعيف مساو للسماء في تمام الماهية بل ههنا ما هو اشد منه
وهو انا اذا عقلنا ان السواد ضد للبياض فيلزم ان يحصل السواد والبياض
في الذهن وذلك يقتضي الجمع بين الضدين واذا عقلنا الطويل والعريض
والعميق والاستقامة والاستدارة لكان قد حصل الطول والعرض
والعمق والاستقامة والاستدارة في الذهن فيلزم كون الذهن طويلا عريضا

عميقا مستقيما مستديرا وذلك لا يقوله عاقل بل ههنا ما هو اشد منه
وهو انا اذا تصورنا واجب الوجود فيلزم ان يكون ذلك الامر الحاصل في الذهن
مساويا للواجب الوجود في تمام الماهية وفي كونه ازليا ابديا قائما بالنفس
مبدا لجميع الممكنات وذلك لا يقوله عاقل لا يقال لا نسلم انه اذا علمنا شيئا
كان العلم به مساويا لذلك المعلوم بل نقول العلم الحاصل في الذهن يكون
متعلقا بذلك المعلوم لانا نقول اذا سلمتم ان العلم بالشي لا يكون مساويا
لذلك المعلوم في تمام الماهية ح لا يلزم من ضرورة القوة المدركة عالمة
بالالة بعد ان لم تكن عالمة بها ان يكون الاثر الحادث مساويا للماهية
الالة وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين وعلى هذا التقدير فانه يسقط ذلك
الدليل بالكلية الحجة الثالثة وهي ان صور المحسوسات عند كونها حاضرة
في الخيال وادراكها غير حاصل للخيال وهذا يفيد قطعا ان حضور الصورة
امر مغاير لادراكها وان ادراكها مغاير لصورها وايضا فقد نقلنا ان
الشيخ نص على ان المرئيات ترتسم في الجليدية ثم ان القوة المدركة غير
حاصلة هناك بل انما حصلت القوة المدركة عند ملتقى العصبتين فلما
حصل ارتسام الاشباح عند الجليديتين ولم يحصل ادراكها هناك
علمنا ان الادراك مغاير لنفس هذا الارتسام بل التحقيق ان الادراك والشعور
عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والمدرك ومتى ثبت
ذلك فقد سقط هذا الدليل بالكلية وانا اقول كان الاولى بهم لولا
ان يصونوا عقولهم عن التعويل على مثل هذه القوة فان ركاكتها اظهر
من ان تخفى على عاقل اصلا سلمنا ان الادراك عبارة عن حصول صورة
المدرك في المدرك فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة اذا ادركت الالة
فحدوث ذلك الادراك انما كان لاجل انه حدثت صورة مساوية للالة
فيها اما قوله انه يلزم اجتماع المثلين فنقول هذا باطل وذلك لان الصورة

الاصلية الموجودة في الاعيان الخارجية مجرى المحل للمعقولة العاقلة وهذه الصورة
الحاصلة ... بحدوث هذه الامثلة جارية مجرى الحال في القوة العاقلة
واذا حصل الاستقرار في هذا المعنى لم يلزم من حدوث هذه الصورة في القوة
العاقلة امتناع المغايرة بين هذين المثلين فثبت ان الذي قالوه ضعيف
والله اعلم قال الشيخ ومما يوضح ذلك ان القوة المعقولة لو حلت جسما
او قوة في جسم لكان يحتمل الانقسام وكان الامر الواحد لا يعقل التفسير
قال فخر الدين هذا هو الحجة الثالثة على ان القوة العاقلة غير حالة
في شيء من الاجسام وتقريره ان هاهنا معقولات لا تقبل القسمة فيكون
الموصوف بها فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف فيكون تعقلها
لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك التعقل غير قابل القسمة وكل
جسم وكل حال في الجسم فانه قابل للقسمة ينتج ان الموصوف بذلك التعقل
غير جسم وغير حال في الجسم فهذه مقدمات اربع لا بد من بيانها اما المقدمة
الاولى وهي بيان انه هاهنا معقولات لا تقبل القسمة فالذي يدل على صحتها
وجهان الاول انه ثبت بالبرهان ان ذات الله لا تقبل القسمة وثبت ان الوحدة
والنقطة لا تقبل القسمة الثاني انه لا شك ان هاهنا ماهيات فهي اما ان
تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة
لا محالة وان كانت مركبة فالمركب انما يتركب عن البسيط فلا بد من الاعتراف
بالبسيط الذي لا يقبل القسمة على كل حال واما المقدمة الثانية وهي بيان
ان العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما والذي يدل عليه انه لو انقسم ذلك
العلم لكان كل جزء من ذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم فيكون
جزء العلم عبارة عن تمام ذلك المعلوم وهو محال او لا يكون علما بجزء من ذلك
المعلوم ولا بجزء من اجزائه فاذا كان كل واحد من اجزاء ذلك العلم هكذا فعند
اجتماع تلك الاجزاء اما ان لا يحدث هيئة زائدة فحينئذ يكون مجموع ذلك العلم

لا يكون علما بذلك المعلوم الغير المنقسم وحينئذ يكون ... فهو المقدمة
الثالثة وهي بيان ان العلم اذا لم يكن منقسما كان الموصوف بذلك العلم غير
منقسم لانه لو كان منقسما لكان الحال في احد جزئيه ان كان هو الحال في الجزء
الآخر لزم كون العرض الواحد حالا في محلين وهذا محال وان كان الحال في
جزئه مغاير الحال في الجزء الآخر فحينئذ يلزم كون الصفة منقسمة وقد
فرضناها غير منقسمة فثبت ان الموصوف بذلك العلم الغير المنقسم
يجب ان يكون غير منقسم واما المقدمة الرابعة وهي بيان ان كل جسم منقسم
فهذا مبني على نفي الجوهر الفرد وقد سبق تقرير هذه المسألة فهذا تمام
تقرير هذه الحجة على اقوى الوجوه ولقائل ان يقول لا نسلم ان القول بالجوهر
الفرد باطل على ما سبق تقريره ثم نقول لا شك ان النقطة غير قابلة للقسمة
فهي ان كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كان عرضا فلها محل فمحلها
ان كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد وان كان منقسما فقد حصل فيه
ان قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز وحينئذ يبطل هذا الدليل وايضا فهذا
يشكل بالوحدة فانها عرض غير قابل للقسمة مع انها حالة في المادة الجسمانية
وايضا فالاضافات اعراض موجودة عند الحكماء مع انها لا تقبل القسمة
فانه لا يصح ان يقال قام بنصف الاب نصف الابوة وبثلثه ثلثها وايضا
فالوحدة صفة قائمة بالمادة الجسمانية فلو لزم من انقسام المحل انقسام
الحال لزم ان يقال انه حصل للوحدة نصف وثلث وساير الاجزاء وهو محال
وايضا فالجسم البسيط يكون في نفسه واحدا كما انه عند الحس واحد فاذا
حل فيه عرض لا ينقسم فليس هناك اجزاء لذلك الجسم فاذا لم يحصل الشيء
من الاجزاء امتنع ان يقال الحال في احد الجزئين بما لا يكون غير الحال في الجزء
الثاني او غيره فهذا حاصل الكلام في هذه الحجة تقريرا واعتراضا قال الشيخ
ويلزم من هذا المركب ... ان لا يعقل بما لا ينقسم وذلك لان الوحدة الموضوع

لا يمنع كثرة المحمولات لكن كثرة الموضوع يوجب كثرة المحمولات التفسير
قال رضي الله عنه هذا سوال اورده على نفسه وتقريره انه ان كان كون
المحل منقسما يمنع من ان يتصف بصفة غير منقسمة لزم ان يقال كون
المحل مفردا لا ينقسم يمنع من ان يتصف بالصفات الكثيرة واجاب عنه بجواب
صحيح وهو انه لا امتناع في اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة
اما يمتنع اتصاف المحال الكثيرة بالصفة الواحدة فظهر الفرق قال الشيخ
وايضا المعنى المتصور في نفسه اذا حل جسما له الانقسام لا يخلو اما ان
يودي القسمة الى الانفصال الى تلك المعاني ولا يودي فان كان يودي
يعرض منه محالات من ذلك ان يكون بعض وضع القسمة موجبا لتغير
وضع المعنى فيه ومن ذلك ان يحتمل معنى الانقسام الى مباد معقول غير
متناهية ومن ذلك ان يكون من حيث هو واحد غير معقول لانه من حيث
هو واحد غير منقسم واجزاء الحد ليس يكفي فيها الوحدة بالاجتماع بل في
ايجاب طبيعة واحدة من حيث هو ذلك الواحد معقول فمن حيث هو ذات
الواحد غير منقسم فمن حيث ذلك المعقول غير منقسم ومن حيث يكون
في الجسم منقسم فاذن ليس معقولا في الجسم البتة التفسير قال رضي الله عنه
اعلم انه في الفصل المتقدم لما بينا انه متى كان المعقول ماهية غير قابلة للقسمة
فان القوة العاقلة لها يمتنع ان تكون جسمانية واما في هذا الفصل فالمقصود
بيان ان المعقول وان كان في ماهيته مركبة فانه يمتنع كونها حالة في الجسم
واعلم ان هذا الكلام مبني على مقدمتين احداهما ان تعقل الشيء لا يحصل الا
عند حصول صورة مساوية لماهية الشيء المعقول في العاقل واما على هذا
التقدير فقولنا انا اذا عقلنا ماهية مركبة من الاجزاء فان هذه الصورة العقلية
ايضا تكون مركبة عن البسائط التي منها تركبت ماهية ذلك المعقول
والمقدمة الثانية ان الحال في الجسم يجب ان يكون منقسما واذا ثبت هاتان

المقدمتان فنقول انا اذا عقلنا ماهية مركبة عن بسائط كانت هذه الصورة
العقلية مركبة عن تلك البسائط ثم ان هذه الصورة العقلية اذا كانت
حالة في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها وحينئذ
نقول اما ان يكون الانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل بحيث انه يحصل
في كل جزء من اجزاء المحل جزء من اجزاء المقوم واما ان لا يكون كذلك فهذا
هذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله لا يخلو اما ان يودي القسمة
الى الانفصال الى تلك المعاني او لا يودي اما ان تكون القسمة الحاصلة
بحسب انقسام المحل مودية الى الانقسام الحاصل بسبب اجزاء المقوم او لا
يكون واما القسم الاول وهو كونها مودية اليه فهذا قد ابطله من
ثلثة اوجه الاول انه اذا حصل الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام
المحل من جانب العرض فحينئذ يحل كل واحد من اجزاء المقوم في جزء من الاجزاء
الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا الوجه فلو تغيرت هذه القسمة
وجعلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول
لزم ان ينتقل تلك المعاني من ذلك الجانب الى هذا الجانب وحينئذ لزم
ان ينتقل تلك المعاني من جانب الى جانب بحسب تغير حصول القسمة
من جانب الى جانب وايضا لو اوقعنا قسمتين في قسم هكذا
فانه يلزم وقوع القسمة في تلك البسائط وهو محال الثاني انه اذا كانت
القسمة بسبب انقسام المحل مطابقة للانقسامات الحاصلة بسبب
اجزاء المقوم لكن الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية
فيلزم حينئذ ان يكون الانقسامات الحاصلة بسبب اجزاء المقوم غير
متناهية فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير متناهية وذلك محال
اما اولا فلان تقوم الماهية الواحدة باجزاء بسيطة غير متناهية بالفعل
محال واما ثانيا فلان كل واحد من تلك البسائط الغير المتناهية لما كانت

حالا في محل مغاير لمحل الاخر لزم كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل
وذلك محال الثالث في بيان فساد هذا القسم وهو ان الماهية وان كانت
مركبة من البسائط الكثيرة لكن لا يكون تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك
البسائط بل لا بد وان تحدث عند اجتماع تلك البسائط هيئة واحدة
تجري مجرى الصورة العقلية المقومة لتلك الماهية فتلك الهيئة تكون
هيئة واحدة واذا ثبت هذا فنقول تلك الهيئة غير قابلة للقسمة فعقلها
لا يقبل القسمة فالموصوف بذلك العقل لا يقبل القسمة وكل جسم فانه
يقبل القسمة ينتج ان الموصوف بذلك التعقل ليس بجسم واما القسم
الثاني وهو ان يقال القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل لا تؤدي الى
القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية وهذا انما ترك الشيخ لظهور
فساده لان تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل اذا لم تكن مطابقة
القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فحينئذ يلزم وقوع القسمة على
تلك البسائط وذلك محال فهذا القسم لما كان ظاهر الفساد لا جرم
ترك الشيخ ذكره ولقائل ان يقول هذا الوجه بناء على ان التعقل ساري
في المعقول في تمام الماهية وعلى ان الحال ينقسم بانقسام محله وكل ذلك
مما تقدم الاعتراض عليه قال الشيخ ولان الماهية المشتركة بين الاشخاص
تجرد عن الوضع وسائر اللواحق فاما ان يكون هذا التجرد في الوجود الخارجي
او في الوجود العقلي او في كليهما او لا في واحد منهما فان كان وجوده في
الوضع في كليهما لم يكن متجردا عن الوضع البتة لكنا فرضناها مجردة هذا
خلف وان كان مجردا عن الوضع في كليهما فهذا كذب لانه ذو وضع في الاعيان
وان كان ذا وضع في العقل وليس بذي وضع في الخارج فهذا ايضا كذب
فبقي ان لا يكون له وضع في العقل وله وضع في الخارج فان تصوره الجسم
في العقل لكان له ايضا وضع في العقل وهذا محال التقرير قال رضي الله

عنه هذا هو الحجة الرابعة على ان النفس ليست جسما ولا حالة في الجسم
وتقريره انه لا شيء من الكليات بذي وضع وكل ما كان حالا في الجسم فله
وضع ينتج فلا شيء من الكليات بحال في الجسم اما الصغرى وهي قولنا
لا شيء من الكليات بذي وضع فتقريره وهو ان كل كلي فانه مشترك بين الاشخاص
ذوات الاوضاع المختلفة وكل ما كان مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات
الاوضاع المختلفة فانه لا يكون له وضع ينتج فكل كلي فليس له وضع
معين واما الكبرى وهي قولنا وكل ما كان حالا في الجسم فله وضع وتقريره
ان كل ما كان حالا في الجسم فانه يكون ساريا فيه ومتقدرا بمقداره وكل
ما كان كذلك فله وضع ينتج وكل ما كان حالا في الجسم فله وضع هذا
تقرير هذه الحجة والتقسيم المذكور في الكتاب كانه غير مفيد وذلك لانه
وضع ان الامر الكلي مجرد عن الوضع والكلي لا وجود له في الاذهان فهذا
منه ان الكلي مجرد عن الوضع في العقل وهذا القدر يفيد كونه غير حال في
الجسم سواء كان مجردا عن الوضع في الخارج او لم يكن واذا كان الامر كذلك
كان اعتبار هذا التقسيم عبثا ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان الصورة التي
سميتموها بالصورة المجردة العقلية صورة شخصية موجودة في نفس
شخصية فكيف يمكن ان يقال انها معنى كلي مشترك فيه بين الاشخاص
فان قلتم المراد من كونها كلية هو انه اذا حذف عنها شخصيتها وتعينها
وحلولها في ذلك المحل كان الباقي منطبقا بالحد على حد سائر الاشخاص
الخارجية فنقول لم لا يجوز ان يقال الصورة الحالة في الجسم يكون كلية
بمعنى انه اذا حذف عنها شخصيتها وحلولها في الجسم كان الباقي منطبقا
بالحد على حد سائر الاشخاص والله اعلم قال الشيخ وايضا فانه ليس لشيء
من الاجسام قوة ان يطلب او ان يفعل امورا غير متناهية والمعقولات
التي للعقل ان يعقل بها اشياء كالصورة العددية والشكل وغير ذلك

بلا نهاية فاذن هذه القوة ليست بجسم لان كل جسم فقوته الفعلية متناهية
ليست اعني الانفعالية فانه لذلك لا يمتنع المتن قال رضي الله عنه هذا هو
الجزء الخامسة وتقريرها ان كل قوة عقلية فانها تقوى على افعال غير متناهية
ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية ينتج ولا شيء
من القوة العقلية بقوة جسمانية واما بيان الصغرى فلان القوة العقلية
يمكنها ادراك مراتب الاعداد والاشكال وهي غير متناهية واما بيان
الكبرى فهي ان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها فيكون
الحاصل في بعض ذلك الجسم بعض تلك القوة فاذا فرضنا ان كل تلك
القوة وبعضها ابتدا بالفعل فان لم ينقطع الجزء البتة كان الجزء مساويا
للكل وهو محال وان انقطع كان فعل الجزء متناهيا وفعل الكل ضعفه وضعف
المتناهي متناه فيلزم ان يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا وهو المطلوب
فلقائل ان يقول لا نسلم ان تكون القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية
اما قوله انها تقوى على ادراك مراتب الاعداد والاشكال وهي غير متناهية
قلنا لا نسلم ان الادراك فعل بل هو انفعال وذلك لانه لا معنى لادراك
الحقايق الا كون المدرك قابلا للصور العقلية فيكون الادراك من
باب الانفعال وانتم سلمتم ان الامر الجسماني لا يمتنع ان ينفعل انفعالات
غير متناهية سلمنا ان الادراك فعل لكن لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى
على ادراكات غير متناهية فان قلتم الدليل عليه انها لا تنتهي الى مرتبة
الا ويمكن بقاؤها بعد تلك المرتبة وصيرورتها مدركة للمعقولات بعد
ذلك وذلك يدل على انها تقوى على ادراكات غير متناهية فنقول الدليل
هذا على جواز كونها فاعلة افعالا غير متناهية فهذا قائم في القوى الجسمانية
فانها لا تنتهي الى وقت الا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك وترتب افعالها
بعد ذلك فهذا يقتضي جواز بقاء القوة الجسمانية ابد غير متناهية

قال لم يلزم ههنا ما لم يلزم فيما قلتم سلمنا ان القوة العقلية تقوى على افعال
غير متناهية اما قوله كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها
قلنا سبق الكلام عليه سلمنا ذلك فلم قلتم ان ذلك محال قوله كل القوة وجزؤها
اذا ابتدا بالفعل من مبدا معين فان لم ينقطع عمل الجزء مساويا للكل قلنا في
هذا المعنى ولا يمتنع كون الجزء مساويا للكل في بعض الصفات واللوازم
وانما الممتنع ان يتساويا في جميع الامور فلم قلتم انه يلزم من تساوي الكل
والجزء في هذا الحكم تساويهما في جميع الامور سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
ان الجسم لا يقوى على افعال غير متناهية لكنه معارض بدلايل تدل
على جوازه فالاول ان القوة الجسمانية في وجودها وعدمها لا ينتهي الى
وقت الا ويمكن بقاء ذاتها وبقاء موثريتها بعد ذلك والا فيلزم ان ينتقل
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال واذا كان الامر
كذلك كانت القوة الجسمانية في ذاتها وموثريتها ممكنة البقاء ابدا و
اذا كان الامر كذلك فحينئذ يمتنع ان يقال انه مستحيل البقاء ابدا الثاني
ان صريح العقل شاهد بانه لا يمتنع بقاء الارض على طبيعتها ابدا ومتى
كانت باقية على طبيعتها وكانت تلك الطبيعة خالية عن العوائق فان
تلك الطبيعة توجب حصولها في مركز العالم فثبت ان بقاء الطبيعة
الارضية مع بقاء كونها موجبة حصول الارض في مركز العالم امر ممكن
غير ممتنع ابدا وذلك يدل على ما قلناه الثالث انه يمتنع ان يجب عدمها
في وقت معين ومتى كان الامر كذلك وجب ان يصح استمرارها ابدا اما
الاول فلان تلك الماهية ممكنة لذواتها في الاوقات متشابهة فيمتنع
ان تصير واجبة العدم في وقت بعينه ولو عقل ذلك فليعقل ان تصير ذات
بعينها واجبة الحدوث في وقت بعينه وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث
الحوادث على افتقارها الى المؤثر وذلك باطل بالبديهة واما الثاني فهو

وهو انه لما لم يجب عدمها في شيء من الاوقات المعينة وجب ان يصح استمرارها
ابدا ولا انه ينتهي الى وقت الا ويجوز بقاؤه بعد ذلك ولا معنى لجواز البقاء
الابدي الا ذلك فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان القوى الجسمانية لا يمتنع
بقاؤها مدة غير متناهية مسلما جميع ما ذكرتموه لكنه منقوض على اصولكم
بالنفوس التي هي مبادي الحركات القريبة للافلاك فانها عندكم قوى جسمانية مع
انها مبادي لا تبدأ لموجب حركات الافلاك اجابوا عنه بان القوى الجسمانية لا
يمتنع عليها انفعالات غير متناهية فنقول اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز
ان يقال ان النفس الناطقة جسمانية الا ان انوار العقل الفعال فائضة
عليها فلهذا السبب قويت النفس الناطقة على افعال غير متناهية والله
اعلم قال الشيخ فقد بان لك ان مدرك المعقولات وهو النفس الانسانية
جوهر غير مخالط للمادة برئ عن الاجسام منفرد الذات بالقوام والعقل
ولكن هذا آخر ما نقوله في الطبيعيات التفسير قال رضي الله عنه لما
فرغ من ذكر الدلائل اردفها بالنتيجة وهو ان النفس الانسانية وجود
ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب والحق فاثر هذه الجملة بذكر
مسالة في اثبات حدوث النفس الناطقة واحتجوا عليه بان قالوا لو كانت
النفوس ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة وهما باطلان فالقول بازليتها
محال اما الشرطية فبديهية واما انها غير كثيرة فلانها لو كانت كثيرة
لامتاز كل واحد منها عن الآخر بامر وذلك الامر اما نفس الماهية او داخل
فيها او خارج عنها والاولان باطلان لان النفوس البشرية متساوية
في الماهية والخارج عن الماهية اما لازم او مفارق واللازم باطل لان
الاشياء المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم والمفارق
باطل لان التغاير بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير في المادة ولا مادة
للنفس قبل البدن ولا بعث قبل البدن واما انها غير واحدة فلانها بعد التعلق

بالبدن

بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يكون معلوم كل واحد معلوما للكل لاتحاد
وهو باطل وان تعددت فهو محال لان التعدد بعد الوحدة من خواص
الجسم والنفس ليست بجسم فيمتنع ذلك عليها ولقائل ان يقول السؤال
قائم من وجوه الاول فلم لا يجوز انها لو كانت متعددة لكان ذلك لاجل
اختصاص كل واحد منها بامر فان هذا بناء على ان التعين زائد على الماهية
وذلك باطل والا لزم التسلسل الثاني لم قلتم ان النفوس البشرية
متساوية في قبول العلم وفي تدبير الاجساد البشرية وكل ذلك من باب
الصفات والاستواء في اللوازم لا يدل على الاستواء في الملزومات الثالث
لم لا يجوز ان يقع التمايز بالعوارض المفارقة قوله التمايز بالعوارض لا
يكون الا للتغاير في المادة ولا مادة للنفس الا البدن ولا بدن قبل البدن
قلنا المقدمات الثلاث ممنوعة اما المقام الاول فهو قوله الامتياز لا
يكون الا للتغاير في المواد قلنا يشكل بتغاير المواد فان ذلك لو كان لتغاير
المادة لزم التسلسل وان كان لتغاير الصفات الحالة فيها لزم الدور وان
لم يكن شيء من ذلك فقد حصل التغاير لا لاجل المادة المقام الثاني فلم
انه لا مادة للنفس الا البدن وما البرهان على الحصر ثم يقول لم لا يجوز
ان النفوس بعد مفارقة الابدان لا يمتنع ان تتعلق ببعض من الاجسام
السماوية فلم لا يجوز ان يقال انها قبل هذه الابدان كانت متعلقة ببعض من
الاجسام السماوية فلهذا السبب حصل التغاير المقام الثالث هب ان الامر
كما قلتم لكن لم قلتم انه ليس قبل هذا البدن بدن آخر وعلى هذا التقدير
يكون برهان حدوث النفس مبنيا على بطلان التناسخ وانتم تبينون برهان
التناسخ على حدوث النفس فيلزم الدور ثم يشكل ما ذكرتم بالنفوس
الهيولانية المفارقة فانه لا امتياز بينها بشيء من الذاتيات واللوازم و
العوارض المفارقة مع انها متعددة لامتياز كل واحد منها عن غيره



انما كان الشعور به بذاته المخصوصة مشروطا بامتيازه ذاته عن غيره فلو كان
هذا الامتياز معللا بذلك الشعور لزم الدور وهو محال ثم يقول هب
انه بعد القول بحدوث النفوس فما الدليل على فساد التناسخ قالوا لان
عند حدوث البدن المخصوص يحدث نفس فلو تعلقت نفس اخرى على
سبيل التناسخ لزم اجتماع نفسين في بدن واحد وهو باطل قلنا لم لا يجوز
ان يقال النفوس مختلفة بالماهية وكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون
صالحا لنفس اخرى سلمنا في هب النفوس واحدة بالنوع لكن لم لا يجوز ان يقال
النفس التناسخية نفس حصلت فيها صفات كسبية من العلوم والاخلاق
وهذا البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة بتلك الصفة والنفس الحادثة
يكون خالية عن هذه الصفات فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس
الحادثة الثالث قولكم ان البدن يجب فيضان نفس حادثة فيه قلنا هذا
انما يلزم اذا كان موجد النفس الناطقة موجبا بالذات فاما اذا كان فاعلا
بالاختيار فمن اين يلزم ذلك الرابع لم لا يجوز ان يقال النفس التناسخية
اولى لانها موجودة قبل حدوث البدن فهي متعلق بذلك البدن قبل الشكل
مزاجه ويصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى الخامس هذا
ايضا وارد عليكم لان البدن عند حدوثه كان قابلا النفس بدون غيره
والسادس لم قلتم انه يمتنع تعلق النفسين بالبدن
الواحد والله اعلم وههنا اخر الكلام في
الطبيعيات والحمد لله رب العالمين
حق حمده والصلاة والسلام
على النبي محمد صفيه
وعبده





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الكلام في الالهيات وفيه فصول **الفصل الاول في الالهيات** الموجود قد
يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة
وقد يوصف بانه مساو لشيء وقد يوصف بانه متحرك او انسان وغير
ذلك لكنه لا يمكن ان يوصف بانه مساو الا اذا صار كما ولا يمكن ان
يوصف بانه متحرك او انسان الا اذا صار جسما طبيعيا فاذن فالموصوف
رياضيا الموصوف بما يجري مجرى اوسط هذه الصفات وما الموصوف
طبيعيا الموصوف بما يجري مجرى اخرها لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا
او كثيرا الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف
بوحدة او كثرة وما ذكر معها فاذن الوحدة والكثرة من الاعراض الذاتية
للموجود الذي يعرض له لما هو موجود ولولا ذلك لكان الموجود الواحد
يمتنع ان يكون الا رياضيا او طبيعيا فاذن للموجود بما هو موجود
اعراض ذاتية **التفسير** قال رضي الله عنه قد ذكرنا في اول الطبيعيات ان
العلوم النظرية ثلاثة الالهيات والرياضيات والطبيعيات فنقول
العوارض العارضة للموجود تارة يكون عارضة له من حيث انه موجود
وتارة من حيث انه موجود خاص اما الاعراض العارضة للموجود من
حيث انه موجود فقد ذكر الشيخ منها في هذا الموضع كونه
واحدا او كثيرا وكونه كليا او جزئيا وكونه بالفعل او بالقوة وانا اعد
او صلتها الى عشرين وجها وانا اعدها في هذا المقام الاول ان يقال
الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز

وهذا

فهذا التقسيم امر لاحق للموجود من حيث انه موجود فان الموجود ان
كان واجبا فهو في اول العقل يحتمل كل واحدة من هذه الاقسام وان كان
ممكنا فكذلك وهذا يدل على ان الموجود لكونه موجودا مستعد لان ينقسم
الى هذه الاقسام الثلاثة الثاني ان يقال الموجود اما ان يكون علة فقط
او معلولا فقط او علة ومعلولا معا بالنسبة الى شيئين مختلفين
او لا علة ولا معلولا البتة وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما
ان يكون موثرا لا اثرا وهو واجب الوجود او اثرا لا موثرا وهو الهيولى
او موثرا واثرا وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها واقع
بايجاب واجب الوجود ثم انها موثرة في تدبير الاجسام او لا اثرا ولا
موثرا وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون فاعلا
فقط او منفعلا فقط او فاعلا ومنفعلا معا او لا فاعلا ولا منفعلا
البتة وبعبارة اخرى اما ان يعطي ولا يقبل او يقبل ولا يعطي او
يعطي ويقبل او لا يعطي ولا يقبل ومثل هذا التقسيم مذكور في قصص
الانسان وغيره الثالث الموجود اما ان يكون بالفعل من جميع جهاته
واعتباراته وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية
واما ان يكون بالقوة من كل الجهات وذلك محال والا لكان بالقوة
في كونه بالقوة وهلم جرا وذلك محال واما ان يكون بالفعل من بعض
الوجوه وبالقوة من سائر الوجوه الرابع ان يقال الموجود اما ان يكون
كاملا او مكتفيا او ناقصا والكامل هو الذي حصل له ما يمكن حصوله
والمكتفي هو الذي ليس كذلك لكن حصلت فيه قوة لو خلت عن
العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات والناقص ان يحصل فيه تلك
الكمالات ولا يحصل فيه قوى يوجب حصول تلك الكمالات وقد
يقال الموجود اما ان يكون تاما او فوق التمام او ناقصا او مكتفيا

وقد يقال الموجود اما ان يكون شريفا او خسيسا الخامس الموجود اما
ان يكون واحدا او كثيرا فيدخل في الواحد الهو هو والمساواة والمشابهة
والموازاة والمماثلة والمطابقة وفي الكثير مقابلاتها السادس الموجود
اما ان يكون كليا او جزئيا السابع الموجود اما ان لا يكون له اول واخر
او يكون له اول واخر او لا يكون له اول ويكون له اخر والعلماء قالوا هذا
محال لان ما ثبت قدمه استحال عدمه او لا يكون له اخر ويكون له اول
الثامن الموجود اما ان يكون بسيطا او مركبا وتمام هذا التقسيم ان
يقال الموجود اما ان لا يكون متركبا عن شيء ويكون غيره متركبا عنه واما
ان يكون هو متركبا عن شيء ولا يتركب غيره عنه وقد يقال المركب اما ان
يكون تركيبه واقعا في المرتبة الاولى وفي الثانية او في الثالثة وهلم جرا
التاسع الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا وبطريق اخر اما ان يكون
غنيا او محتاجا وبطريق اخر وهو ان الموجود اما ان يكون حقا او باطلا
العاشر الموجود اما ان يكون قديما او محدثا ويدخل فيه تفسير الازلية
والابدية والاولية والاخرية وما فيها من الاشكالات الحادي عشر الموجود
اما ان يكون فانيا لذات او مقتضي الذات وقد يقال الموجود اما ان
يكون باقيا في الذات وفي الصفات وفي الاضافات ويكون متغيرا
في الذات وفي الصفات والاضافات او يكون باقيا في بعض هذه
الاقسام ومتغيرا في بعضها الثاني عشر الموجود اما ان يكون متناهيا او غير
متناه ونذكر هاهنا ان المتناهي قد يقال على طريق السلب وقد يقال على طريق
العدول وايضا غير المتناهي ما يكون في ذاته او في تأثيراته الثالث عشر
الموجود اما ان يكون موصوفا وصفة او لا يكون موصوفا ولا صفة الرابع
عشر الموجود اما ان يكون مكانا او زمانا واما ان لا يكون كذلك لكنه اما ان
يكون مكانيا او زمانيا واما ان لا يكون مكانيا ولا زمانيا وهذا التقسيم شريف

يحتوي على علم كثير الخامس عشر الموجود اما ان يكون صعب الادراك او سهل
الادراك والذي يكون صعب الادراك فاما ان يكون كذلك لغاية ظهوره
وقوة نوره كما لا تقوى على ادراك الشمس اعين الخفافيش ومن هذا الباب
عجز العقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه وتعالى واما ان يكون
كذلك لغاية خفائه كما في الموجودات الضعيفة التي يكون من باب النسب
والاضافات والذي يكون سهل الادراك كما يكون متوسطا في القوة
والضعف مع الكميات والكيفيات السادس عشر الموجود اما ان يكون
موجود النظير فيه تماثل ظاهرا او عديم النظير وهذا القسم واجب
الاعتراف به والا لزم الدور فعلى هذا الاستعدادات موجود لا يشبهه
شيء وبهذا الطريق يبطل القول بالحاق الغائب بالشاهد والقول بالجنس
والفصل العقليين السابع عشر الموجود اما ان يكون حقيقته مستقلة
بالمعلومية او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون غنيا عن محل
يحل فيه وهو الذات او محتاجا اليه وهو الصفات واما الذي لا يكون
حقيقته مستقلة بالمعلومية فذلك هو النسب والاضافات الثامن
عشر الموجود اما ان يكون موجودا في الاعيان او في الاذهان او في اللفظ
او في الكتابة ثم يقال الموجود في الاذهان ايضا موجود في الاعيان لان
الموجود الذهني صورة جزئية ادراكية موجودة في نفس شخصية معينة
فيكون الموجود في الذهن موجودا في العين فالوجه الذي به يمتاز الموجود
الذهني عن الموجود العيني واما الموجود في اللفظ والكتابة فذلك
مجاز من القول ومعناه الالفاظ الدالة او الكتابات الدالة بسبب الوضع
والاصطلاح التاسع عشر الموجود اما ان يكون موجودا بوجود هو
نفسه والاول حاصل كقولنا الشكل موجود والمثلث موجود والثاني
حاصل والا لزم التسلسل فالموجود الذي يكون موجودا بوجود هو نفسه

هو الوجود المشترك الموجود لما ان يكون جوهرا او عرضا وقد ذكرنا هذا
التقسيم في باب قاطيغورياس وذكرنا ان ايراد هذا الباب في المنطق
اجنبي وانما الموضع اللائق به العلم الالهي فهذا مجموع الاحوال العارضة
للموجود من حيث انه موجود مخصوص وهو كقولنا الموجود مساوي
ومتفاوت فان هذا العارض مما يعرض للموجود اذا كان ذلك الموجود كما
نقول لهذا الموجود متحرك وساكن فان هذا العارض مما يعرض للموجود اذا
كان جسما طبيعيا واما بيان انحصار العلوم النظرية في هذه الثلاثة
فقد سبق تقريره في اول الطبيعيات قال الشيخ والفلسفة الاولى
موضوعها الموجود بما هو موجود ومطلوبها الاعراض الذاتية للموجود
بما هو موجود مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك التفسير قال رضي
الله عنه ههنا مسالتان المسالة الاولى في بيان ان موضوع العلم الالهي
هو الموجود من حيث هو موجود وفيه مذهبان اخران احدهما ان موضوعه
هو الله سبحانه وتعالى والمراد معرفة صفاته وافعاله والثاني ان موضوعه
هو العلل الاربعة فنقول اما القول الاول فباطل ويدل عليه وجهان
آ ان وجود الله تعالى مطلوب بالدليل ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم
فاذا كان كذلك من مطالب هذا العلم امتنع ان يكون مطلوبا لهذا العلم
ب ان هذا العلم يبحث عن الكلي والجزئي والقوة والفعل والعلة والمعلول
والوحدة والكثرة وهذه الاحوال لا يعرض لذات الله سبحانه وتعالى
من حيث انه هو بل من حيث انه موجود والقول الثاني ايضا باطل لعين
هذين الوجهين فالاول ان اثبات السبب من حيث انه سبب يحتاج الى
البرهان ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم وما كان مطلبا من مطالب العلم لا
يكون موضوعا له والثاني ان هذا العلم يبحث عن امور ليست هي من الاعراض
الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والوجوب والامكان

والواحد والكثير اذا عرفت فساد هذين القولين فنقول موضوع هذا
العلم الموجود بما هو موجود ويدل عليه امران الاول ان هذه الاحوال
التي عددناها مطالب في هذا العلم فيجب ان يكون موضوع هذا العلم هو
الامر الذي يعرض له هذه الاحوال من حيث هو هو فاذا كان الامر
ليس الا الموجود علمنا ان موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث انه موجود
الثاني ان هذا العلم لما لم يكن فوقه علم اخر يبين موضوعه فيه وجب ان
يكون موضوعه بينا بذاته وابين الامور هو الموجود من حيث انه موجود
والله اعلم المسالة الثانية اعلم ان التقسيمات التي ذكرناها في الموجود منها
ما هو له كالانواع وهي كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود
في انقسامه اليه الى ان ينقسم قبلها الى اشياء اخرى واما الانقسام
الى الواحد والكثير والكلي والجزئي والعلة والمعلول فهذا من باب
العوارض والاحوال اللاحقة والامر فيه ظاهر قال الشيخ الموجود قد
يكون موجودا على انه فاعل شيئا من الاشياء بالفعل امرا من الامور لا وجوده
في ذلك الشيء مثل البياض في الثوب ومثل طبيعة النار في النار وهذا
بان يكون ذاته حاصلة لذات اخرى وملاقية لها بالاسر ومتقررة فيه
كالوتد في الحائط اذ له انفراد ذات متقرر متبري عنه ومنه ما لا يكون
هكذي التفسير قال رضي الله عنه الموجود اما ان يكون حالا في غيره كقولنا
البياض في الجسم او لا يكون ويجب علينا تفسير الحلول فنقول ان يكون
الشيء في الشيء قد يكون بحيث يكون حقيقة كل واحد منهما سارية في الاخر
وبحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا مثل
البياض في الثوب ومثل طبيعة النار في النار فان ذات البياض سارية
في ذات الثوب بحيث يكون الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض وبالعكس
وقد لا يكون كذلك بل يكون ذات كل واحد منهما مباينة عن ذات الاخر في

الاشارة ككون اللون في الحائط وكون الماء في الكوز اذا عرفت هذين القسمين
فنقول معنى الحلول لا يحصل الا في القسم الاول وذلك لان الشيئين اللذين
حالهما وصفتهما ما ذكرناه فاما ان يكون احدهما تبعا في الوجود ويكون
الآخر متبوعا له واما ان لا يكون كذلك بل يكون كل واحد منهما غنيا عن
الآخر فان كان فالتابع هو الصفة والعرض والحال والمتبوع هو الذات
والجوهر والمحل وان كان الثاني فهو كالحالين في ذاتين يكون كل واحد منهما
قائما بنفسه لكنهما متلاحقان ومتلاقيان بالكلية وهذا وان كان امرا
ممتنع الوجود لكنه حاصل بحسب القسمة العقلية فلا بد من تخصيصه
فان قيل انكم ذكرتم في تفسير الحلول كون كل واحد منهما بحيث يكون الاشارة
الى احدهما الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا فما الفائدة في قولكم تحقيقا
او تقديرا قلنا الاشارة الى احدهما انما يكون عين الاشارة الى الآخر اذا كان كل
واحد منهما مشارا اليه في نفسه بحسب الحس وذلك مثل الجسم الذي حل
فيه اللون فان الجسم مشار اليه بحسب الحس واللون ايضا كذلك
فلا جرم كانت الاشارة الحسية الى الجسم عين الاشارة الحسية الى اللون
تحقيقا اما الذي لا يكون كذلك اعني ان لا يكون المحل والحال مشارا اليه
بحسب الحس فان الذي ذكرناه لا يجري فيه الا بحسب التقدير وتقريره ان
الذي لا يكون كل واحد منهما مشارا اليه بحسب الحس واما ان يكون لاجل
ان احدهما ليس كذلك او لاجل انه ليس ولا واحد منهما كذلك اما القسم
الاول فهو على قسمين لانه اما ان يكون المحل مشارا اليه والحال لا يكون
كذلك واما ان يكون الحال مشارا اليه والمحل لا يكون كذلك اما القسم
الاول فهو حاصل في الوجود فان الجسم موجود مشار اليه بحسب
الحس والصوت به لا يمكن ان يشار اليه بحسب الحس فههنا الاشارة
الى الجسم عين الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا بمعنى انه لو كان

الصوت مشارا اليه بحسب الحس لكانت الاشارة الى الجسم عين الاشارة
الى الصوت القائم بالجسم واما الثاني وهو ان يكون الحال مشارا اليه و
الحال غير مشار اليه فهذا عندي ممتنع الا ان الفلاسفة يجيبون ذلك
لان عندهم الجسمية والمقدار امر مشار اليه بحسب الحس ثم انه حال في
الهيولى مع ان الهيولى ليس لها في ذاتها وضع ولا قبول الاشارة وبرهان
بطلانه انما يظهر عند ابطال القول بالهيولى واما القسم الثاني وهو
الشيئان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع ولا اشارة مع انه يكون احدهما
حالا في الآخر فهذا كما يقولونه في النفس الناطقة فانها اذا اتصفت بالعلم
والمعلوم فذات النفس مجردة وتلك المعارف ايضا كذلك ثم ان تلك المعارف
حالة في النفس ومعنى الحلول هناك هو ان تلك العلوم اختصت بجوهر
النفس اختصاصا لو سكنت الاشارة اليها لكانت الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر وكذلك اذا قلنا ان ذات الله موصوفة بالصفات
فالمراد ذلك فان قالوا لما كان معنى الحلول ومسماه حاصلا في هذه الصورة
مع انه لم يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة كان الحلول لا محالة امرا
مغايرا للوحدة في الاشارة فنقول لا شك ان مسمى الحلول امر مغاير لوحدة
الشيء الا انه لا يمكننا ان نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق فقد ظهر
بهذا التفصيل مرادنا من قولنا الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
تحقيقا او تقديرا واعلم ان من الناس من فسر الحلول بتفسير آخر فقال
ثبت ان التحيز حاصل في الجزء المعين ولا شك ان العرض الحاصل في ذلك
الجسم يكون ايضا حاصلا في ذلك الجزء فانا ندرك تفرقة بديهية بين البياض
القائم بهذا الجسم وبين البياض القائم بذلك الجسم ونعلم ان هذا البياض
حصل في هذا الجزء الذي حصل الجسم فيه وان ذلك البياض حصل في
ذلك الجزء الذي حصل فيه ذلك الجسم فالجسم والعرض يصدق على كل

والحجة بهما انه مختص بذلك الجزء المعين الا ان الجسم لما حصل في ذلك الاختصاص
والعرض تابع فلهذا المعنى قولكم ان العرض حال في المحل معناه كون ذلك
العرض حاصلا في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ولما صار الحلول
مفسرا بهذا ثبت ان كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز فانه يمتنع كونه
موصوفا بشيء من الصفات ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا
وعكسا اما الطرد فهو انهم قالوا لا شك ان نفس الانسان موصوفة بالعلوم
والاخلاق وقد ثبت ان كل ما كان محلا لغيره كان جسما ومختصا بالحيز فالنفس
جسم وايضا ثبت انه سبحانه تعالى موصوف بصفات الجلال وكل موصوف
بصفة فهو جسم ومختص بحيز فيلزم انه سبحانه وتعالى كان كذلك واما
العكس فهو ان نفاة الصفات قالوا ثبت ان ذاته سبحانه وتعالى منزه عن الوضع
والحيز وكل ما كان كذلك امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات فهذا تمام
تقرير هذا الكلام واعلم ان تفسير الحلول بما ذكره باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان كون الجسم حاصلا في الحيز صفة من صفات الجسم فلو كان الحلول مفسرا
بما ذكروه لكان معناه ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز حصل في ذلك
الحيز تبعا لحصول محله فيه وذلك محال لانه يوجب التسلسل الثاني ان بديهة
العقل حاكمة بان كون الثلاثة ثلاثة والاربعة اربعة ليس لهما وضع وحيز
حتى يفسر كونهما موصوفة بالفردية والزوجية بذلك الثالث ان ذات الاله
سبحانه وتعالى موصوف بالصفات الاضافية بالاتفاق وهذا القدر يكفي
في ابطال قولهم الرابع ان الاجسام قد تكون موصوفة بالاضافات مثل وصف
الانسان بالابوة والبنوة ولا يمكن ان يقال معنى كون الجسم موصوفا بهذه
الاضافات هو ان الاضافة حاصلة في هذا الحيز تبعا لحصول محلها فيه
فثبت ان هذا التفسير الذي ذكروه باطل والله اعلم قال الشيخ والذي يكون
هكذا منه ما يطرا على الذات الاخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها ولا تقومها

وهذا يسمى عرضا ومنه ما هو مقارن لذات اخرى في مقارنته تقومها بالفعل
ويقال له صورة ويقال المتقارنين كليهما محل وللاول منهما موضوع و
الثاني هيولى ومادة وكل ما ليس في موضوع سواء كان في هيولى ومادة
او لم يكن في هيولى ومادة فيقال له جوهر قال الامام قال رضي الله عنه
المقصود من هذا الكلام تعريف الجوهر والعرض تحقيقا لما ذكر في الفصل
الاول ان الشيء الذي يكون في غيره قد يكون ساريا فيه كالبياض في الجسم
وقد لا يكون كذلك كالوتد في الحائط قال والذي يكون من القسم الاول
يكون على قسمين وذلك لانه اما ان يكون الحال مقوما للمحل او لا يكون فان
كان الحال مقوما للمحل سمي الحال صورة والمحل هيولى ومادة وان كان الحال
غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سمي الحال عرضا والمحل موضوعا
بقي ههنا ابحاث الاول انه بقي في التقسيم قسم ثالث وهو ان يكون الحال
غير مقوم للمحل وغير متقوم به مثل ما فرضنا ان موجودا مستقلا
بنفسه حل في موجود اخر مستقل بنفسه فهذا وان كان لا مثال له من
الموجودات الا ان هذا بحسب القسمة العقلية مفهوم ثالث البحث
الثاني ان قولنا الحال اما ان يكون مقوما للمحل ولا يكون بناء على تخصيص
معنى المقوم واعلم ان الشيء اذا احتاج في وجوده الى غيره سمي المحتاج متقوما
والمحتاج اليه مقوما اذا عرفت هذا ظهر ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت
ان المحل قد يكون محتاجا في وجوده الى الحال ومن الناس من قال ان هذا
محال في العقل لان الحال محتاج في وجوده الى وجود محله فلو احتاج المحل
في وجوده الى الحال لزم الدور وهو محال وقد ذكرنا هذا الكلام في كتاب
قاطيغورياس واجبنا عنه بما يمكن ان يقال فيه فلا فائدة في اعادته
اذا عرفت هذه المقدمة فنقول المحل جنس تحته نوعان الموضوع و
الهيولى والحال جنس تحته نوعان العرض والصورة فقد عرفت انه اذا

كان الشيء اعم من غيره كان عدم ذلك الاعم اخص من عدم ذلك الاخص فلما
كان الحيوان اعم من الانسان كان اللاحيوان اخص من اللاانسان فان كل ما
صدق عليه انه لاحيوان صدق عليه انه لاانسان وكل ما صدق عليه
انه لاانسان صدق عليه انه لاحيوان فلما كان الموضوع اخص من المحل كان
اللاموضوع اعم من اللامحل فعلى هذا يقول الجوهر هو الموجود لا في موضوع
وقد يكون اعم من قولنا الجوهر هو الموجود لا في محل لان الصورة كما ترى
الهيولى وهي داخلة تحت قولنا موجود لا في موضوع وغير داخلة تحت
قولنا موجود لا في محل اذا عرفت هذا ظهر عندك معنى قول الحكماء الجوهر
هو الموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع فان قال قائل
قولكم الجوهر هو الموجود لا في موضوع باطل ويدل عليه وجهان الاول
ان هذا فاسد طردا وعكسا اما الطرد فلانه تعالى موجود لا في موضوع مع
انه ليس بجوهر اذ لو صدق تعالى انه جوهر مع ان الجوهر مقول على ما تحته
قول الجنس لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس كانت ذاته مركبة من الجنس
والفصل وكل مركب فانه ممكن فيلزم كونه واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته
وانه محال واما العكس فلان الجواهر الكلية جواهر مع انها صور موجودة
في الاذهان فتلك الاذهان موضوعات لها وهي حالة في تلك الاذهان
حلول العرض في المحل الثاني ان كون الشيء موجودا وصف خارج عن الماهية
بدليل انه يمكن تعقل الماهية مع الشك في وجودها ولو كان كونها موجودا
نفس الماهية او جزء منها لامتنع ذلك واما كونه لا في موضوع فهو
قيد سلبي فيكون لا محالة خارجا عن الماهية اذا عرفت هذا فيقول المفهوم
من كونه موجودا لا في موضوع امر خارج عن الماهية ثم المشهور عند
الحكماء ان الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس والمقول على غيره قول الجنس
يكون داخلا في الماهية فيلزم ان يكون الخارج عن الماهية داخلا في الماهية

وذلك محال والتحقيق ان الوجود لما كان خارجا عن الماهية لم يكن جنسا ولا
موضوع لما كان مفهوما عدميا لم يكن فصلا فقولنا موجود لا في موضوع
ليس مركبا من الجنس والفصل فوجب ان لا يكون حد الجوهر والجواب
عن السؤال الثاني مبني على حرف واحد وهو انه ليس المراد من قولنا الموجود
لا في موضوع هو ان يكون موجودا بالفعل ويشرط ان يكون لا في موضوع
بل المراد انه ماهية متى وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع اذا عرفت
هذا فنقول اما الباري تعالى فانه لا يلزم ان يكون جوهرا لان وجوده عين
حقيقته وقد شرطنا في كونه جوهرا ان يكون وجوده مغايرا لحقيقته
واما الجواهر الكلية فهذا جوابها بما شرطنا في الجوهر ان يكون ماهية
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذه الصورة الذهنية
الكلية وان كانت في الحال موجودة في موضوع الا انه يصدق عليها
انها لو وجدت في الاعيان لكانت لا في موضوع ولقائل ان يقول ان
تلك الصور يمتنع وجودها باعيانها في الاعيان فاذن عرضيتها حاصلة
في الحال وما لاجله يصير جواهر يمتنع عليها فوجب الحكم عليها بانها
اعراض وايضا فبتقدير ان يصدق عليها انه يمكن حصولها في الاعيان
لكانت لا في موضوع فيصدق عليها انها في الحال في موضوع فيلزم
ان يكون جوهرا عرضا معا وذلك محال واما السؤال الثاني فقد اجابوا
عنه ايضا بناء على ذلك الاصل وهو انا بينا انه ما كان جوهرا لانه موجود
لا في موضوع بل انما كان جوهرا لانه ماهية لو وجدت في الاعيان لكانت
لا في موضوع ولم يلزم من خروج الموجودية واللاموضوعية عن
تقويم الماهيات ان يكون الاعتبار المذكور مقوما للماهيات فهذا
ما قيل في هذا الموضع واما السؤال الثالث فهو قوله ان هذا ليس جنسا
له فنقول الجوهر هو الجنس الاعلى والجنس الاعلى لا يكون فوقه جنس آخر

والا لما كان جنسا العالي واذا لم يكن له جنس لم يكن له فصل فيمتنع ان يكون له
حد وانما الممكن في تعريفه ذكر الرسوم والله اعلم قال الشيخ الجواهر اربعة
جوهر هو مع انه ليس في موضوع ليس في مادة وجوهر في مادة والقسم
الاول له ثلثة اقسام فانه اما ان يكون هذا الجوهر مادة او ذا مادة او لا مادة
و لا ذا مادة والذي هو ذو مادة فليس فيها هو ان يكون منها وكل شيء
من المادة وليس بمادة فيحتاج الى زيادة على المادة وهي الصورة فهذا الجوهر
هو المركب فالجواهر اربعة ماهية بلا مادة ومادة بلا صورة وصورة في
مادة ومركب عن مادة وصورة التفسير قال رضي الله عنه المقصود من
هذا الفصل تقسيم الجوهر الى انواعه الاربعة وتقريره ان يقال قد بينا
ماهية المادة وحقيقتها وبينا ان الصورة الموجودة في المادة يكون
جوهرا فنقول الجوهر اما ان يكون في مادة او يكون نفس المادة او يكون
مركبا من المادة والصورة او يكون بخلاف هذه الاقسام الثلاثة اعني ان
لا يكون في مادة ولا مادة ولا مركبا من المادة والصورة اما الجوهر الذي
يكون في المادة فهو الصورة واما المادة فقد عرفتها واما المركب عن
المادة والصورة فهو الجسم واما الذي لا يكون على احد تلك الاقسام
الثلاثة فهي الجواهر المجردة ومن الناس من يقول هذا الجوهر المجردات
افتقر في افعاله الى آلة جسمانية فهو النفس وان لم يفتقر في افعاله الى
آلة جسمانية فهو العقل فهذا ملخص الكلام في هذا التقسيم واعلم
ان هذا التقسيم لا يتم الا باثبات مقدمات احدها اثبات ان الحال قد يكون
مقوما لمحله فانه لو بطل ذلك لم يمكن اثبات الجواهر الصورية وثانيها
اثبات ان الجسم مركب عن المادة والصورة والكلام في هذا الموضع
سيأتي عن قريب وثالثها اثبات ان كل مركب عن المادة والصورة فهو جسم
فهم ما اقاموا على هذه القضية حجة لان قولنا كل جسم فهو مركب من

المادة والصورة لا يقتضي ان يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم
لما عرفت ان الموجبة الكلية لا تنعكس موجبة كلية بل فان يجب ذلك
على مقتضى اصول الحكماء وذلك ان الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول
الجنس على انواعه واحد انواع الجوهر هو المجرد فيكون الجوهر المجرد داخلا تحت
الجنس وكل ما كان كذلك فذاته مركبة من الجنس والفصل والجنس
والفصل اذا اخذا بشرط التجريد كانا مادة وصورة فهذا يوجب القطع
بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من المادة والصورة فثبت بهذا البرهان
كما انه مركبا من المادة والصورة فهو جسم الفصل الثاني في احكام
الهيولى والصورة اعلم ان هذا الفصل يشتمل على مسائل المسألة الاولى
في بيان ان الجسم مركب من الهيولى والصورة قال الشيخ الاتصال الجسماني
موجود في مادة وذلك لانه يقبل الانفصال وقبول الانفصال اما ان
يكون للاتصال لكن الاتصال لا يقبل الانفصال الذي هو ضده لانه يستحيل
ان يكون في ضد قوة قبول ضد لانما يقبل شيئا يقبله وهو موجود فمن
المحال ان يكون شيء غير موجود يقبل شيئا موجودا والضد ينعدم عند
وجود الضد والمقابل عند وجود المقابل فقوة قبول الانفصال هي في
شيء غير قابل للانفصال والاتصال غير الانفصال والاتصال فاذن
الاتصال الجسماني في مادة التفسير قال رضي الله عنه اعلم انه يجب اولا
تلخيص محل النزاع فنقول لا شك ان في الوجود موجودا شاغلا للحيز
ممتدا في الجهة فهذا الشيء اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون حالا
في محل اما الاول فهو المراد من قولنا ان الجسم غير مركب من المادة والصورة
واما الثاني وهو مذهب الشيخ ومذهب اكثر من قبله من الفلاسفة
فانهم زعموا ان هذا الشيء الممتد في الجهة الحاصل في الحيز هو الجسمية
ومحل هذه الجسمية هو الهيولى ومجموعها هو الجسم فهذا ملخص محل

الرابع واعلم ان حجة الشيخ في هذه المسألة مبنية على نفي الجوهر الفرد
وعلى ان الجسم المتصل شيء واحد في نفسه كما هو عند الحس واحد اذا عرفت
هذا فلنذكر هذه الحجة التي ذكرها وتقرير الكلام ان نقول ثبت ان الجسم
البسيط في نفسه شيء واحد وذلك هو المراد من كونه متصلا ولا شك
ايضا انه قابل للانفصال ونقول قابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال
او غيره والاول باطل لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى
مع الانفصال فامتنع ان يكون القابل للانفصال هو الاتصال فلا بد من
الاعتراف بوجود شيء سوى الاتصال يكون قابلا لهذا الانفصال الطارئ
ولذلك الاتصال الزائل وحينئذ يظهر ان الجسم مركب من الاتصال
ومن شيء آخر يقبل ذلك الاتصال وذلك هو المطلوب وللقائل ان يقول
هذا بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه قد تقدم ثم ان سلمنا ذلك لكنا
نقول لم لا يجوز ان يقال الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة
وعند الانفصال زالت الوحدة والطارئ هو التعدد وهما عرضان قائمان
بالجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا في ذاته من قابل ومقبول والذي
يؤكد هذا السؤال ان الجسم عند ورود الانفصال عليه ما بطل
اتصاله لان كل واحد من الجزئين بقي متصلا كان فالزائل هو الوحدة
فقط وذلك يقرر ما قلناه واعلم انه قد عظم تعصب الناس لتقرير
هذه الحجة وحاصل ما يمكن ان يدفع به هذا السؤال امران اوجها الاول ان يقال
تقرير هذه الحجة هو ان الجسمية يصح عليها ان يعدم بعد الوجود وتوجد
بعد العدم وكل ما كان كذلك فلا بد لها من مادة اما بيان المقدمة الاولى
فالدليل عليه ان الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه
ثم بعد القسمة حصل جسمان فهاهنا الجسمان الحادثان بعد القسمة
اما ان يقال انهما كانا حاصلين قبل القسمة او ما كانا حاصلين

قبل

قبل القسمة والاول باطل لان هذين الجسمين لو كانا حاصلين قبل القسمة
لكان كل ذلك الجسم مركبا عنهما وحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود
التقسيم عليه واحدا لكنا فرضناه واحدا هذا خلف وتعين القسم الثاني
وهو ان يقال هاهنا ان الجسمين الحاصلين بعد التقسيم ما كانا
حاصلين قبل ورود التقسيم بل هما حدثا الآن وهذا يقتضي ان يقال
ان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل التقسيم قد بطلت
والجسميتان الحادثتان بعد التقسيم قد وجدتا وحدثتا فثبت ان
الجسمية يصح عليها الحدوث والزوال واما بيان المقدمة الثانية وهي
ان كل ما يصح عليه الزوال والحدوث فله مادة فالدليل عليه ان كل
محدث فهو مسبوق بالامكان وذلك الامكان لا بد له من محل موجود
وذلك المحل هو الهيولى وتقرير هذه المقدمة مستقصى في الكتب الحكمية
فهذا وجه استخرجته لتصحيح دليل الشيخ وللقائل ان يقول المقدمة
الاولى باطلة وذلك لان هذا يقتضي ان يكون ايراد الفصل والقسمة على
الجسم اعداما للجسمية الاولى وايجادا للجسميتين حادثتين وذلك يوجب
ان من غمس اصبعه في البحر فقد اعدم البحر الاول واحدث بحرا جديدا وذلك
لا يقوله عاقل فان قالوا انتم وان زالت الجسمية الاولى وحدثت جسميتان
جديدتان لكن الهيولى باقية في الحالتين فلا جرم لم يلزم ان يكون التفريق
اعداما قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان الجسم حين كان واحدا فقد
كانت هيولاه واحدة فاذا انقسم ذلك الجسم فقد انقسمت هيولاه
ايضا فاذا كان التقسيم اعداما لزم ان يكون اعداما للصورة والهيولى
معا فيكون التقسيم اعداما مطلقا وسقط هذا العذر الثاني ان الجسم
المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة والصورة المعينة فاذا بطلت
تلك الصورة المعينة فقد بطل احد الجزئين من ماهية ذلك الجسم

وبطلان احد اجزاء الماهية يقتضي بطلان ذلك المركب فهذا يقتضي
ان يكون تفرق الحجر اعداما له وذلك لا يقوله عاقل فهذا هو الكلام على
المقدمة الاولى من الدليل المذكور واما المقدمة الثانية وهي قولنا ان كل
ما صح الحدوث والزوال عليه فله مادة والكلام على هذه المقدمة قد
ذكرناه في كثير من كتبنا فلا نعيده هاهنا الطريق الثاني في تقرير دليل الشيخ
انه قال الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة فكونه متصلا بالفعل
ومنفصلا بالقوة امران متغايران والشيء الواحد لا يمكن ان يكون مصدرا
للاثرين متغايرين بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد
وان يكون الجسم مركبا من امرين احدهما عنه له الفعل والثاني عنه له القوة
فالاول هو الصورة والثاني هو الهيولى وهذا الوجه ايضا قد كنت تكلفته
في نصرة دليل الشيخ وهذا ايضا ضعيف جدا لانه بناء على ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد وقد بينا ضعف كلما تم في تقرير هذه المقدمة
ثم نقول هذا ايضا وارد عليكم من وجهين الاول ان الهيولى اما ان يثبت
له وجود او لا يكون كذلك فان لم يكن لها في نفسها وجود امتنع كونها
جزءا من ماهية الجسم الموجود لان المعدوم لا يكون جزءا من الموجود وان
كان لها في نفسها وجود فح يصدق عليها انه موجود بالفعل ويصدق
عليها انه قابل للصور والاعراض وحينئذ يرجع الكلام الذي ذكرتموه
فيلزم افتقار الهيولى الى هيولى اخرى لا الى نهاية وهو باطل الثاني ان
الهيولى من حيث هي هي موجود مجرد عن الوضع والحيز فيمتنع ان يكون
هو موصوفا بالشكل والحصول في الحيز بل الموصوف بها هو الجسمية
من حيث هي هي فيكون الجسمية من حيث انها جسمية بالفعل ومن حيث
انها هي القابلة للحصول في الحيز والشكل بالقوة فهذه الجسمية شيء واحد
مع انها بالفعل في وجود نفسها وبالقوة في سائر الصفات فلم لا يجوز

ان يكون الجسم نفسه كذلك الطريق الثالث في تقرير هذه الحجة ان يقال
قد ثبت ان الجسم البسيط في نفسه شيء واحد وثبت انه قابل لانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويقبل بعده الانقسام
وثبت انه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التي لا نهاية لها الى الفعل
وهذا يقتضي ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى حد الا ويكون بعد ذلك
قابلا للانقسام ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات
فثبت ان الجسم يمتنع انتهاؤه في قبول القسمة الى حد الا ويكون للاتصال
باقيا وهذا يقتضي ان يقال ان بقاء ذات الجسم بدون الاتصال محال
فثبت ان كونه جسما مستلزم للاتصال وثبت ايضا ان كل جسم فانه
قابل للانفصال ولا شك ان الاتصال والانفصال امران متنافيان
متعاندان والشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء وقابلا لنقيضه فاذن
لا بد وان يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما الجسمية التي هي مستلزمة
للاتصال والاخر الهيولى التي هي قابلة للانفصال فثبت انه لا بد وان
يكون الجسم مركبا من جزئين احدهما حال في الآخر واعلم ان هذا الطريق
ضعيف وبيانه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه
جسم يقتضي كونه متصلا لولا القاسر واذا ورد القاسر صار
قابلا للانفصال ولا يبعد في الشيء الواحد ان يوجب امرين مختلفين
بحسب شرطين مختلفين الا ترى ان الطبيعة توجب السكون بشرط
ان يكون حاصلا في المكان الطبيعي والحركة بشرط ان يكون حاصلا
حاصلا في المكان الغريب فكذا هاهنا الجسم اذا ترك وحده كانت
جسميته مقتضية للاتصال اما اذا وصل اليه القاسر واوجب
قطعه وقسمه فانه يصير قابلا لذلك الانقطاع والانقسام الثاني
ان مدار كلامهم على ان الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه قابلا

لمعانده وهذا ايضا وارد عليهم لان مذهبهم ان الهيولى مستلزمة للجسمية
وعندهم ان الجسمية مستلزمة للاتصال ومستلزم المستلزم مستلزم
فالهيولى مستلزمة للاتصال مع انها قابلة للانفصال فكان الشي الواحد
مستلزما للشي وقابلا لما ينافيه على اصلهم الثالث انهم يقولون الجسمية
مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة للانفصال وهذا على قانون قولهم
محال لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يتخللهما
خر فارغ وهذا المعنى انما يعقل حصوله في الشي الذي يكون له اختصاص
بحيز وجهة فالهيولى عندهم ليس لها حصول في حيز ولا اختصاص بجهة
واذا كان الامر كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال فان زعموا ان الهيولى
لها في حد ذاتها المخصوصة حصول في حيز واختصاص بجهة فحينئذ
يعني لهم لا معنى للجسمية والاتصال الا هذا واذا كان هذا هو الهيولى
فحينئذ لا يبقى للصورة معنى يشير العقل اليه الرابع انكم قلتم الانفصال
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهذا يقتضي ان يكون الموصوف
بالاتصال والانفصال شيئا واحدا فلما كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية
فاذا سلمتم ان القابل للانفصال هو الجسمية فحينئذ سقط اصل دليلكم لان
مدار دليلكم على ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال فهذا جملة ما يمكن ان
يقال في تقرير هذه الحجة وقد ظهر انها باطلة على جميع الوجوه واقول
الذي يدل على ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من الهيولى والصورة وجوه
الاول ان الجسم لو كان مركبا في ماهيته من جزئين لكان لكل واحد منهما
حقيقة ووجود باعتباره يمتاز عن الاخر اذا عرفت هذا فنقول اما
ان يكون لكل واحد منهما من حيث انه هو حجما واما ان يكون لاحدهما حجما
دون الثاني واما ان لا يكون لواحد منهما حجما والكل باطل فبطل القول
بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة اما انه يمتنع ان يكون لكل واحد

منهما في نفسه
حجما

ومتحدا في الحيز والجهة فلانه حيث لما كانا متداخلين لزم كون احد المقدارين
داخلا في الثاني وذلك عندهم محال وايضا فيكون احدهما محلا للاخر
فيكون ذلك الذي هو المحل جوهرا قائما بنفسه فيكون الحجم جوهرا
دون الثاني فان قلنا ان ما ليس بحجم في ذاته هو المحل وما ليس بحجم في ذاته
هو الحال فهذا باطل لان ذلك الذي ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له
بالحيز اصلا والذي هو حجم في ذاته فهو مختص بالحيز وحلول ما له
حصول في الحيز فيما لا حصول له في الحيز محال اما القسم الثالث وهو
ان لا يكون لواحد من هذين الجزئين اختصاص بالحيز اصلا فعند اجتماعهما
ان لم يحدث زايد كان الحجم مجرد ما ليس بجسم هذا خلف وان حدث
زايد وذلك الزايد حجم فحينئذ اما ان يكون الحجم حالا في المجرد او بالعكس
وقد ابطلنا الكل فثبت ان القول بالهيولى يفضي الى هذه الاقسام
الباطلة فيكون القول به باطلا الحجة الثانية هيولى الجسم البسيط
اما ان يكون واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فبطل القول بالهيولى
اما امتناع كونها واحدة او ما بقيت كذلك والاول باطل والا لكان
اذا قسمنا الماء وحصل احد الجزئين بالمشرق والاخر بالمغرب فانه يكون
ذات هذا الماء عين ذات ذلك الماء الاخر وذلك معلوم الفساد
بالضرورة والثاني وهو ان يقال الهيولى كانت واحدة عند وحدة
الجسم ثم تعددت عند انقسامه فهذا ايضا محال لان هذا العدد
الحاصل بعد القسمة ما كان موجودا قبل القسمة لانا تكلمنا على تقدير
ان هيولى الجسم البسيط واحدة وقد حدث هذا العدد فلزم ان
يقال تلك الهيولى الواحدة قد عدمت وقد حدث الان عددان
حادثان من الهيولى فيلزم ان يكون تفريق الجسم اعدام الجسم الاول
واحداث الجسمين حادثين وذلك لا يقوله عاقل واما القسم الثاني

وتحصل ايضا للهيولى الجسم البسيط ما كانت واحدا بل كان متعددا
فيقول هذا يقتضي ان يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده على
الجسم يكون الجسم هيولى على حدة لانا بينا ان الجسم الذي يمكن انقسامه
الى قسمين لابد وان يكون لكل واحد من قسميه هيولى على حدة اذ لو
كانت هيولى قبل القسمة واحدة بالعدد ولعادت المحالات المذكورة
في القسم الاول فثبت ان القول بصحة هذا التقسيم يقتضي ان كل جزء
يمكن فرضه في الجسم البسيط فهيولى ذلك الجزء متميزة بالفعل عن
هيولى الجزء الاخر امتيازا بالشخص والعدد لكن الانقسامات التي يمكن
فرضها في الجسم البسيط غير متناهية بالعدد فيلزم ان يكون
للجسم البسيط هيوليات غير متناهية بالعدد وذلك محال لان الصورة
الحالة في كل واحد منها غير الصورة الحالة في الاخرى لامتناع حلول
المعنى الواحد في محلين وعلى هذا التقدير فلكل واحد من تلك الاجزاء
الممكنة هيولى بالفعل على حدة وصورة بالفعل على حدة فيكون كل واحد
منهما متميزا عن الاخر بالفعل فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من
الاجزاء التي لا نهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت انه لو كان الجسم
مركبا من الهيولى والصورة لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع
القسمة فيه اما ان يكون واحدة او متعددة وثبت فساد القولين معا
فيلزم القطع بان الجسم لا يجوز ان يكون مركبا من الهيولى والصورة
الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى هو ان الهيولى هي الشيء الذي
يقبل الاتصال والانفصال فالاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين
في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث والانفصال عبارة عن وقوعهما
في حيزين بحيث يتخللهما ثالث فنقول الاتصال والانفصال لا يعقل
الا للشيء يكون مختصا بالحيز حاصلا في المكان والجهة وكل ما كان كذلك

فهو جسم ومتحيز فلو كان للجسم هيولى لكانت تلك الهيولى هي عين الجسم
وذلك محال وكان اثبات الهيولى للجسم محالا ولنرجع الى تفسير الفاظ
الكتاب اما الالفاظ المذكورة في تقرير الحجة فمعلومة بما ذكرناه فيها بغير
التطويل واما قوله في اخر الفصل وكذلك ما يتبع هذا الاتصال الذي
يكون معه من القوى والصور فالمراد ان هذه المادة كما انها محل لهذه
الصورة الجسمية فكذلك محل لسائر الصور النوعية التي ...
وكذلك محل لسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية والله اعلم
المسالة الثالثة في بيان ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية ...
والمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة لانها ان فارقت فاما ان
يكون ذات وضع او لا يكون فان كانت ذات وضع وتنقسم فهي بعينه
جسم وان كان ذات وضع ولا تنقسم حصل الذي الوضع الغير المنقسم
انفراد قوام وقد بينا استحالة هذا في الطبيعيات وان لم يكن لها
وضع وكانت مثلا مادة نارا بعينه فاذن ليست الصورة النارية
لم يجب ان تحصل في وضع موضع بعينه ولكنها لا يمكن ان تحصل
الا في وضع بعينه التفسير قال رضي الله عنه اعلم انا لما نفينا كون
الجسم مركبا من الهيولى والصورة كان الشروع في بيان ان الهيولى
لا تنفك عن الصورة عبثا الا انا لاجل تفسير ما في هذا الكتاب نلخص
هذا الكلام فنقول لو امكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية لكانت
اما ان تكون مشارا اليها بحسب الحس او لا تكون كذلك والقسمان
باطلان فبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية انما قلنا انه
يمتنع كونها مشارا اليها لان ذلك المشار اليه بحسب الحس اما ان
يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان الاول فهو الجسم لا الهيولى
عارية عن الجسمية وان كان الثاني فهو موجود مشار اليه غير منقسم

قابل للقسمة وذلك هو الجوهر الفرد وقد ابطلناه واما قلنا انه يمتنع
كونها مجردة عن الاشارة وذلك لان عند حدوث الجسمية في الهيولى
اما ان يحصل ذلك الجسم في كل الاحياز فيكون الجسم حال كونه جسما
غير حاصل في شيء من الاحياز وهو ايضا محال بالبديهة او يحصل في
حيز معين وذلك ايضا محال لان نسبة الجسمية الى جميع الاحياز
على السوية فلو حصل ذلك الجسم في حيز معين لكان ذلك ترجيحا
لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال ولقائل ان يقول لم
لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصصه بحيز معين بمجرد القصد
والارادة وحينئذ يرجع الكلام في هذه المسألة الى انه هل يصح القول
بوجود الفاعل المختار ام لا ثم نقول هذه الهيولى وان فرضنا خلوها
عن الصورة الجسمانية فلعلها كانت موصوفة باحوال اخرى ولاجل
تلك الاحوال كانت تلك الحالة توجب حصول هذه الهيولى في الحيز
المعين بشرط اتصافها بالجسمية فاذا حدثت الجسمية صارت
تلك الحالة موجبة حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز المعين وليس في
هذا الكلام شيء ازيد من ان يقال الموجب لذلك الاختصاص كان حاصلا
قبل حدوث الصورة الجسمانية الا ان تاثيرها في ذلك المعلول كان
موقوفا على شرط وهو حدوث الجسمية ومن المعلوم الا انه لا يبعد
ان يقال تاثير العلة في معلولها يكون موقوفا على شرط الا ترى ان
الطبيعة توجب الحركة بشرط ان يكون الجسم حاصلا في المكان الغريب
وتوجب السكون بشرط ان يكون الجسم حاصلا في المكان الطبيعي
فكذا ههنا قال الشيخ واما اذا كانت مادة استحالة هو اتعين لها ذلك
الموضع لانها اذا كانت ما كانت هناك وانما لبست الصورة الهوائية
او النارية وهي ذات وضع النص قال رضي الله عنه ههنا سؤال يذكر

على ذلك الدليل وهو ان يقال هب ان لكل عنصر مكانا طبيعيا
الا ان الجزء المعين من كل عنصر ليس له مكان طبيعي بالنسبة الى جميع
اجزاء الكل بالسوية ثم مع هذا فقد حصل في موضع واحد فعقل
هذا فلم لا يعقل ان يقال ان الهيولى المتجسمة يكون نسبتها الى جميع
الاحياز على السوية ثم مع ذلك تختص بحيز معين واجاب عنه بان
كل صورة مسبوقة بصورة اخرى والمادة حين كانت موصوفة
بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين فلا يبعد ان تكون
تلك الاحوال سببا لتعين الحيز بعد حدوث هذه الصورة الحادثة
بخلاف ما اذا حدثت الصورة الجسمية فانه لو وجد قبل حدوثها حالة
تقتضي تعين الوضع والموضع بعد حدوثها لكن لا يلزم من عدم نوع
واحد من الاسباب عدم المسبب فلم لا يجوز ان يقال كانت المادة موصوفة
باعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع وكانت تلك الاعراض
توجب الحصول في الحيز المعين بشرط حدوث الجسمية فما لم يبطلوا
هذا الاحتمال لا يتم دليلكم قال الشيخ ولو كان الهيولى تقتضي وجودا
عاريا عن الوضع على نحو وجود المعقولات والصورة ايضا غير ذات
وضع بنفسها لانها معقولة من حيث هي صورة لكان مؤلفا من معنيين
وكل جملة معقولين فهو معقول غير ذي وضع النص قال رضي
الله عنه هذا هو الحجة الثالثة على ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية
واعلم ان هذا الكلام في غاية الخبط والاضطراب وبيانه من وجوه الاول
انه قال ولو كان الهيولى تقتضي وجودا عاريا عن الوضع لكان كذا
فيكون هذا الكلام ابطالا لقول من يقول الهيولى تقتضي العراء عن الجسمية
ولا يعقل مثل هذا عاقل بل الذي يقوله الخصم ان الهيولى لا تقتضي
حصول الجسمية والفرق بين ان يقال الهيولى تقتضي الاجسمية وبين انه

يقال الهيولى لا تقتضي الجسمية كما انه فرق بين ان يقال هذه الماهية
تقتضي اللاوجود وبين ان يقال انها لا تقتضي الوجود فان الاول ممتنع
والثاني ممكن فكذلك ههنا ان احدا لا يقول ان الهيولى تقتضي كونها عارية
عن الصورة بل يقول انها لا تقتضي حصول الصورة الثاني وهو انه
جعل الصورة الجسمية الحادثة في المادة غير ذات وضع وهذا ايضا
فاسد لان الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد في الجهات فاي عاقل
يقول ان هذا المعنى مجرد عن الوضع والثالث انه يقال له احترازا عن مذهبك
هل الهيولى من حيث انها هي حجم ام لا فان قال انها حجم وله امتداد في الجهات
فقد اعترف في المعنى فانه سمى الجسم بالهيولى وان قال الهيولى
من حيث هي هي ليس بحجم البتة فنقول فاخبرنا عن الصورة هل هي من
حيث هي هي حجم ام لا فان قال نعم فقد اعترف بان الصورة الجسمية حجمية
وامتداد في الجهات فكيف قال ههنا انها ليست ذات وضع وان قال
الصورة من حيث هي هي ليست بحجم ولا بذهاب في الجهات فنقول
فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة والهيولى
لا حجمية لها في نفسها والصورة ايضا لا حجمية لها في نفسها فيكون
الجسم على قولكم مجموع امرين لا حجمية لواحد منهما وقد سلمت
ان كل مجموع مركب عن جزئين هذا شأنهما فانه لا يكون حجما في نفسه
فيلزمك على قولك ان لا يكون الجسم حجما ولا متحيزا وذلك باطل فظهر
ان الفصل محيط حل المسألة الثالثة في بيان الصورة النوعية قال الشيخ
واذا وجدت جسما لم يخل اما ان يكون قابلا للقطع والتفريق وغير قابل
فان كان قابلا للنقل عن موضعه او غير قابل وجميع ذلك بصور هو
عن الجسمية التفسير قال رضي الله عنه مذهب الشيخ انه حصل في جسم
النار معنى يوجب الحرارة واليبوسة والخفة وكذلك القول في جميع

العناصر

العناصر وتسمى هذه المعاني الموجبة لهذه الاحوال المختلفة بالصور
النوعية واحتج على القول بوجود هذه الصور النوعية بان الاجسام
اما ان تكون قابلة للاشكال المختلفة او غير قابلة لها فان كانت قابلة
لها فقبولها اما ان يكون بعسر او بسهولة فالاجسام صنفان وهي في
الجسمية مختلفة في هذه الاحوال والمقتضي لهذه الاحوال ليس
هو الجسمية لان الجسمية معنى واحد والمعنى الواحد لا يكون علة
للاحوال المختلفة فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى اما ان يكون حاصلا
في ذلك الجسم او مباينا عنه والمباين اما ان يكون جسما او جسمانيا
او لا يكون جسما ولا جسمانيا ومحال ان يكون ذلك لاجل المباين عنه
سواء كان جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا فتعين ان يكون تلك
الامور موجودة فيه وهو المطلوب هكذا تقرير هذه الحجة الا ان الشيخ
حذف هذه المقدمات مع ان الكلام لا يتم بها وللقائل ان يقول السؤال
على هذه الحجة من وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون اختصاص كل واحد
من هذه الاجسام بتلك الاحوال الجسمانية اما قوله الجسمية معنى واحد
والمعنى الواحد لا يوجب الاحوال المختلفة فنقول لا نسلم ان الجسمية
معنى واحد وبيانه وهو ان الجسم ما يقبل الابعاد الثلاثة فالمعلوم
منه عندنا كونه قابلة للابعاد ولا يلزم من اشتراك جميع الاجسام في
هذه القابلية اشتراكها في الماهيات التي حكم عليها بهذه القابلية لما
ثبت انه لا يمتنع في العقل ان تكون الماهيات المختلفة مشتركة في اللوازم
واذا كان الامر كذلك فحينئذ لم يعلم كون الاجسام متماثلة في حقايقها
ومتساوية في ذاتها فسقط كلامهم من هذا الوجه الثاني ان الاجسام
كما انها مع اشتراكها في الجسمية مختلفة في الصفات والاعراض فهي ايضا
مختلفة في تلك الصور التي تعتقدون انها هي المبادي لهذه الاعراض فوجب

ان يكون اختصاصها بتلك الصورة لصورة اخرى فيلزم اما الدور واما
التسلسل والكل محال فان قلتم بان الصورة السابقة اعدت المادة
لقبول الصورة اللاحقة فلم لا تقولوا ان العرض السابقة اعدت
المادة لقبول العرض اللاحق وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات
هذه الصور السوال الثالث هب انه ثبت لكم ان هذه الاعراض المحسوسة
معللة بمعان غير محسوسة حالة في هذه المادة الا ان تلك المعاني لا تكون
صورا الا اذا كانت مقومة لموادها فما الدليل على انها مقومة لموادها
وانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها صورا ثم نقول القول باثبات
هذه الصورة باطل على مذهبكم لانه اما ان يقال حصلت في المادة صورة
واحدة وتلك الصورة هي الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة
والاين والشكل او ثبتوا بحسب كل واحد من هذه الاعراض المحسوسة
صورة على حدة والاول باطل على قولهم لان مذهبهم ان الواحد لا
يصدر عنه الا الواحد والثاني ايضا باطل لان مذهبهم ان المادة
الواحدة لا يتقوم بصورتين معا في درجة واحدة ولما بطل القسمان
ثبت فساد ما قالوه الفصل الثالث في اثبات القوى قال الشيخ كل جسم
يصدر عنه فعل دائما في العادة المحسوسة فاما ان يكون ذلك الفعل
يصدر عنه بجسميته او لقوة فيه او لسبب من خارج ولا يجوز ان
يكون لجسميته لان الاجسام لا تتساوى فيما يصدر عنها وتتساوى
في جسميتها ولا يجوز ان يكون ذلك لسبب من خارج لان اختصاص
الجسم المعين بقبول الاثر المعين من ذلك المباين اما ان يكون اتفاقيا
او يكون لان ذلك الجسم اختص بخاصية لاجلها صار اولى بقبول
ذلك الاثر من ذلك المباين والاول باطل لان الاتفاقي لا يكون دائما ولا
اكثريا وكلامنا في الدائم والاكثري فبقي القسم الثاني وهو ان ذلك

الجسم

الجسم انما اختص بقبول ذلك الاثر من ذلك المباين لاجل خاصية
في ذلك الجسم فتلك الخاصية معنى غير الجسمية وهذا هو المبدا
القريب لحصول ذلك الاثر فقد عاد الامر الى ما ذكرنا من ان تلك
الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الاجسام المخصوصة لمبادي
موجودة فيها وهذه المبادي هي التي سميناها بالقوى التفسير قال رضي
الله عنه فيه مسائل المسالة الاولى اعلم ان عبارة الكتاب في هذا الفصل
كانت طويلة مختلطة فالتقطنا منها ما هو المقصود وهو هذا الذي
كتبناه وهو ظاهر معلوم وصيغة الدعوى ان يقال كل جسم يصدر
عنه فعل لا على سبيل القسر ولا سبيل العرض فذلك لقوة موجودة
فيه ودليله ما لخصناه وعليه سوالات الاول لا نسلم ان الاجسام
متساوية في الجسمية وقد سبق تقرير هذا الكلام الثاني ان التقسيم
المذكور غير منحصر وذلك لان مذهبكم ان الجسمية حالة في محل هو
هيولاها اذا عرفت هذا فنقول التقسيم الصحيح ان يقال المبدا لهذه
الاثار اما الجسمية او يكون حالا فيها او ما يكون محلا لها او ما يكون
حالا فيها ولا محلا لها وانتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية والذي
يدل على ان هذا التقسيم واجب الذكر وذلك لان الفلاسفة قالوا
ان كل فلك فهو واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين
ووضعه المعين وصفته المعينة ولا يقبل الخرق والالتيام
والتغير والانهدام فنقول لهم لو وجب اتصاف الفلك بتلك
الاوصاف المعينة لكان ذلك اما لجسميته او لصفة حالة في جسميته
او لا لهذين القسمين لا يجوز ان يكون للجسمية لان الجسمية معنى
واحد وهذه الاحوال غير واحدة في الاجسام ولا يجوز ان يكون
لصفة قايمة بها لان تلك الصفة ان كانت واحدة عاد التقسيم

وكيفية وجوبها ولزم التسلسل وان كانت خارجة الزوال امتنع ان يكون
الصفة الخارجة الزوال علة لحصول الممتنع الزوال ولما بطلت الاقسام
باسرها ثبت ان القول بالموجب يتضاف كل فلك بقدره المعين ووضعه
المعين باطل فعند هذا قالت الفلاسفة لم لا يجوز ان هيولى كل فلك مخالفة
بالماهية لهيولى سائر الافلاك ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول
الجسمية وحصول هذا القدر المعين فحصل بين جسمية ذلك الفلك
وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق اذا عرفت
هذا فنقول لم يلزم من كون الفلك غير قابل للاشكال المعينة اثبات صورة
نوعية فيه لاحتمال ان يكون ذلك الحكم انما ثبت لاجل تلك الهيولى
المخصوصة وايضا فيجوز ان يكون حر النار ويبسها لاجل هيولاها
المخصوصة فان قالوا هيولى جميع العناصر واحدة وذلك يمنع ان يكون
كيفياتها معللة بهيولاها فنقول القول بان هيولاها واحدة بناء على ان
الكون والفساد ضعيف على ما بينا ذلك في سائر الكتب الثالث انا نقول
كما ان الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الاعراض فلم لم
تعليل هذه الصورة بصورة اخرى ويلزم التسلسل وقد سبق تقرير
هذا الكلام الرابع لم لا يجوز ان يكون بسبب تخصيص الفاعل المختار قوله
ان هذا يكون اتفاقيا والاتفاقي لا يكون دائما ولا اكثريا قلنا ان كان مرادكم
من هذا الاتفاقي هو انه تعالى يخصص بعض هذه الاجسام بصفات
مخصوصة لا لموجب فلم قلتم بان ذلك محال وعند هذا الابحاث
يرجعون الى كلامهم المشهور الذي يقولونه في مسألة حدوث العالم وفي
مباحث تلك المسألة قد استقصينا في المطولات الطويلة الخامس
انا سلمنا لكم وجود هذه القوى لكن لم لا يجوز ان يقال الواجب الوجود فاعل
لذاته وانما يخصص مخصصة كسب تخصيص القوابل وهذه القوى الجسمية

يكون

يكون معدات ومخصصات واما المؤثر الحقيقي والموجد الحقيقي فليس
الا واجب الوجود وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من القوى الجسمانية مؤثرا
واظن انه مذهب المحققين من الحكماء وليس الا ذلك والله اعلم المسألة
الثانية في تفسير القوة اعلم ان الشيخ لما بين ان هذه الاجسام انما يصدر
عنها الافعال المخصوصة لمبادي فيها غير الجسمية قال وهي القوى فان
هذا معنى اسم القوى واعلم انه في سائر كتبه القوة مبدأ التغير من اخر
في اخر من حيث انه اخر والمراد من هذا الكلام ان مذهبه ان الشيء الواحد لا
يكون قابلا وفاعلا معا والمؤثر شيء والقابل شيء اخر فلهذا السبب قال
القوة مبدأ التغير من اخر في اخر واما قوله من حيث انه اخر فهو جواب
عن سؤال تذكره فيقال اليس ان الطبيب يعالج نفسه فاجاب عنه انه
يعالج نفسه ويقبل العلاج ببدنه فالانسان وان كان شيئا واحدا الا
ان المعالج منه احدهما والقابل للعلاج هو الجزء الثاني فزال هذا السؤال
ولقائل ان يقول التغير انما يصدق حيث حصل ذلك الشيء بعد العدم
وليس من شرط القوة المؤثرة ان يكون كذلك الا ترى ان المقدار المعين
لكل فلك والشكل المعين لكل فلك والوضع المعين لكل فلك مقتضى
طبايعها النوعية فتلك الطبيعة قوة اوجبت هذه الاثار مع ان هذه
الاثار ليست من جنس التغيرات لانها باقية دائمة ازلا وابدا عندهم
لا من تغير ولا تبدل المسألة الثالثة في اقامة الحجة على اثبات الطبيعة **قال**
الشيخ فلان كل جسم كما قلنا اين وكيف وساير ذلك والجملة يحرك ويكون
فذلك اذن له لاجل قوة هي مبدأ التحريك الى تلك الحالة وهذا اسم الطبيعة
التفسير قال رضي الله عنه انه ذكر في الطبيعيات ان الطبيعة عبارة
عن قوة توجب حركة ما هي فيه وسكونه بالذات وهذا المعنى كان في ذلك
الموضع جاريا مجرى شرح الاسم واما هاهنا اقام الدلالة على ان كل ما يصدر

عن طبيعتها لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض ثم انه يجب ان يكون تلك القوة
موجودة فيه وحينئذ يلزم منه ان تكون هذه الاجسام ساكنة في احيازها
الطبيعية متحركة في احيازها الغريبة لابد وان يكون لقوى موجودة
فيها فصار ذلك الذي ذكره في اول الطبيعيات على سبيل الوضع و
في المصادرة مثبتا هاهنا بالحجة المسألة الرابعة في اثبات ان لكل حركة
لغاية معينة قال الشيخ ولان كل مبدا حركة لا يخلو اما ان يتوجه بها نحو شيء
محدود فقد يتوجه نحو ذو يحفظه او يتوجه الى غاية على سبيل الاستقامة
والمتوجه نحو شيء محدود اما بالطبع او بالارادة او بالقسر والقسر ينتهي
الى ارادة او طبع القاسر او ارادته وكل ذلك الشيء هو كمال لذلك الشيء المراد
او المطبوع فخروج الى الفعل في مقولة يصير عند حصولها المعدوم
اما الطبيعي فكمال طبيعي واما الارادي فكمال ارادي مظنون او حقيقي
فكل حركة نحو شيء فانها اذ يسبب الى مبدئها الاول كانت لكمال اما هو
خير حقيقي او مظنون وكذلك الحافظ واما القسم الثالث فمحال لان
الارادة لا تحرك الا نحو غرض معين والطبيعة لا تحرك الا الى غاية محدودة
وذلك لانها لو تحركت الى اي كيف اتفق بمبيرعنه من غيره لم يكن بان
تحرك نحو كيفية اولى بان لا تحرك فاذن لكل حركة نحو غاية التفسير قال رضي
الله عنه اعلم ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية وطريق
الحصر ان يقال ان كل حركة فلابد لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون
قوة موجودة في ذلك المتحرك او شيئا مباينا عنه فان كان الاول فاما
ان كان تلك القوة تحركه لا على سبيل الاختيار فهي الطبيعية او
بالاختيار فهي الارادة واما المؤثر المباين فهو القسر فثبت ان كل حركة
فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية وايضا وكل حركة فهي اما مستقيمة
او مستديرة اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل حركة فلابد لها من

مطلوب

مطلوب معين اما الحركة المستقيمة فلانها ان كانت طبيعية فلابد وان يكون
متوجهة الى غاية معينة اذ لو لم يكن كذلك لكان توجهها نحو جميع الغايات
معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وان كانت ارادية فلابد وان
يكون الحركة الى ذلك الجانب الاخر اذ لو لم يكن كذلك لكان حصول هذه الحركة
الى هذه الجهة دون سائر الجهات ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير
مرجح وهو محال واما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرنا في المستقيمة
بعينها سواء فرضت طبيعية او قسرية او ارادية ولنرجع الى تفسير الفاظ
الكتاب اما قوله ولان كل مبدا حركة لا يخلو واعلم ان كل قوة محركة فهي اما ان
تحرك حركة مستقيمة او مستديرة فان كان الاول فاما ان تحرك حركة
مستقيمة الى غاية معينة او لا الى غاية معينة فالاقسام ثلاثة احدها
القوة التي تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة وثانيها القوة التي تحرك
حركة مستديرة وثالثها القوة التي تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة
محدودة فهذا تفسير قوله كل مبدا حركة فاما ان يتوجه بها نحو شيء
محدود او يتوجه نحو ذو يحفظا ويتوجه الى غاية لا على الاستقامة ثم
انه لما ذكر هذه الاقسام الثلاثة اراد ان يشرح احوال كل واحد من هذه
الاقسام فبدا بالقسم الاول وهو الذي تحرك حركة مستقيمة الى غاية
معينة فثبت ان القوة التي هذا شانها اما ان يكون طبيعية او ارادية او
قسرية وقد ذكرنا وجه الحصر ثم قال ينتهي الى ارادة او طبع فالامر كما قال
والا لزم استناد كل قسر الى قسر اخر اما على سبيل التسلسل او الدور و
هما محالان ثم بين ان ذلك الحد الذي هو نهاية الحركة المستقيمة الصادرة
عن الطبع او الارادة او القسر وجب ان يكون مطلوبا بالذات لتلك القوة
المحركة والامر كما قال لان تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد
المعين وجب ان يكون الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالا لذلك المتحرك

وبين ذلك بيان قال الوصول الى ذلك الحد يقتضي خروج امر من القوة الى
الفعل وانتقال امر من العدم الى الوجود وكل ما كان كذلك فانه يكون له لا محالة
علة وتلك العلة اما طبيعية فهي الطبيعي واما الارادي فهي الارادي مظنون
او الحقيقية وهو ظاهر واما قال المظنون او الحقيقية وذلك لان الحيوان ربما
لم يعتقد في امر من الامور ان وجوده خير من عدمه فانه لا يقصد تكوينه
ثم ان ذلك الاعتقاد ان كان مطابقا كان ذلك الشيء خيرا حقيقيا وان كان
غير مطابق كان ذلك خيرا مظنونا ولما تكلم في الحركة المستقيمة شرع بعده
في الحركة الدورية فقال وكل نحو دورها اذا نسبت الى مبدئها الاول
كانت لكمال ما سواء كان خيرا حقيقيا او مظنونا وذلك كالحافظة وهذا ظاهر
ثم قال واما القسم الثالث فيما لا ان الارادة لا تتحرك الا نحو غرض معروض
والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة وهذا اعادة الدعوى ثم احتج عليها
بان قال انها اذا تحركت الى اي كيفية اتفق لم يكن بان تتحرك نحو كيفية اولى بان
لا تتحرك او بان تتحرك نحو كيفية اخرى ولما كان ذلك باطلا ثبت انه لا بد لكل
حركة من غاية معينة قال الشيخ العبث حركة نحو غاية للمحرك الارادي القريب
ليست غاية لمحرك فكري بعيد فان الذي يعبث يحصل عرضا للعبث فيشتاق
اليه من حيث التخيل واما اذا قيل للعبث انه ليس لعرض فمعناه انه ليس لعرض
عقلي والغاية له محركه القريب هو محركه عضل العبد تحرك الى غاية اما
تلك القوة عند بقائها عف والى غاية اخرى للتخيل المستعمل للشوق وليست
لغاية عقلية التفسير قال رضي الله عنه لما بين بالدليل ان كل فاعل فلا بد له
في فعله من عرض وغاية اورد على نفسه سؤالا فقال هذا يشكل بالعبث فانه
فعل اختياري ولا يتوهم فيه غاية وعرض والجواب عنه انا بينا ان الفعل
الاختياري مبدأه القريب القوة الموجودة في العضلات المحركة للاعضاء
وقبلها القوة الشوقية وهي الرغبة في حدوث النافع او في دفع الضار وقبلهما

القوة

القوة الشوقية بصورة ان ذلك الفعل ملايم او نافع او ضار اما تصورا حاصلا
على سبيل الفكر العقلي وحاصلا على سبيل التخيل الحيواني الا انه لا بد من هذه المراتب
الثلاثة لا بد منها وقد شرحناها فيما تقدم اذا عرفت هذا فنقول الحركة الواقعة
على سبيل العبث فاعلها القريب هو القوة الموجودة في العضلة ولا شك ان
تلك القوة يقتضي حصول تلك الحركة الى حد معين فغاية القوة المحركة
ايصال الجسم الى ذلك الحد المعين فقد حصلت لها غاية بالنسبة الى القوة
المحركة واما المرتبة الثانية وهي القوة الشوقية مما لم يحصل فيها الارادة
وهذا الشوق الى احداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث فان تلك
الحركة لا توجد فغاية هذا الشوق المعين والارادة المعينة ايصال ذلك
الجسم الى ذلك الحد المعين واما المرتبة الثالثة وهي المبدأ البعيد وهي
اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او ضار فهذا ايضا لا بد منه وقد عرفت ان
هذا الاعتقاد تارة يكون فكريا عقليا واخرى يكون تخيليا ومبدأ الفعل
العبثي لا يحصل ايضا الا لغاية معينة قال الشيخ موجبات الاشواق التخيلية
غير مضبوطة في الامور الحرية ولا ايضا صحيحة الارتسام في الذكر حتى اذا
رجع التخيل والذكر صادف عرضا فعله وداعيه اليه ثانيا ومن اسبابه
العادة فان المعتادة يشتهي اذا سنح للخيال ادنى تذكر من مناسبه او مقابله
وبالجملة ذي سببه فان كان العقل مقتصرا عن ضبط ذلك الى امور اخرى
حسية او فكرية وحاصل التخيل فيما بين ذلك اختلافات يعثر على الاسباب
مضادة فم السبب فيه فكانت نسبه اباه الى العبث سدا التفسير قال رضي
الله عنه قد ذكرنا ان هذا الفعل العبثي مبدأه القريب هو القوة الموجودة
في العضلات ولا شك ان هذا حاصل واما المرتبة الثانية وهي الارادة
والشوق الى الفعل وللقائل ان يقول لا نسلم ان الارادة حاصلة وما الدليل
على ان الفعل العبثي قد يحصل فيه هذا الشوق والارادة حاصلة في العقل

... الانسان ... فربما يحصل في قلبه داعية وميل
... فانه لا يحصل تلك الحركة واما المرتبة الثالثة
... ذلك الفعل اولى من تركه فهذا ايضا حاصل وههنا
... المرتبة الثانية التي هي الشوق الا ان هذه الاعتقادات
... الزوال وموجباتها امور غير مضبوطة وتقدير ان يكون
... الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها في النفس كثيرا او
لهذا المعنى ... الانسان حضور ذلك التصور بحيث والعلم بتلك الحالة
... ذلك الحضور في الذكر بحيث لا يتمكن انكار المرتبة
الاولى ... المرتبتين الاخيرتين ثم ذكر ان من جملة الاسباب الموجبة لحصول
ذلك الشوق الاعتقاد فان الانسان اذا اعتاد شيئا وكلما يذكره اشتهاه
ومن جملة الاسباب ان الاعتقاد ربما كان مسعودا لامر المهمات تخ لا تقوى لا تضبط
القوة المخيلة وحينئذ تطالع القوة المخيلة شيئا من الصور الخ ... في خزانة
الخيال فيحصل حينئذ اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او لذيذ فيثبت مجموع ما
ذكرنا ان الفعل العبثي لم ينفك عن غاية وغرض والله اعلم **الفصل الرابع**
في احكام العلل والمعلولات وفيه مسائل المسألة الاولى في حد السبب
قال الشيخ السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير ان يكون وجود ذلك
الشيء داخلا في وجوده او متحققا به **السبب** قال رضي الله عنه المراد منه انه
اذا تعلق وجود شيء بشيء اخر ولم يكن وجود الشيء الاول جزءا من وجود الثاني
كان سببا لوجود ذلك الثاني فان الثاني يكون سببا لذلك الاول وحاصل
الكلام يرجع الى انه اذا كان شيء علة لمعلول فانه يجب ان لا يكون ذلك المعلول
جزءا من ماهية تلك العلة ولا انه الدور ... في كتاب الحدود العلة كل ذات
وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل
ليس من وجود ذلك بالفعل ... ايضا اشارة اليها بان الدور ...

جائز

جائز في العلل واما اقول هذا القول الذي ذكره في هذا الكتاب ... لانه
حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالاخر الا انه ...
حكم من احكام العلل وانما يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة فكيف يجعل
جزءا من تعريف العلة واذا ثبت هذا وجب اسقاطه ... يبقى
مجرد قوله السبب هو كل ما يتعلق به وجود شيء الا ان هذا القدر ايضا
محال لان لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين امور كثيرة ... مثل هذا
اللفظ لا يجوز استعماله في التعريفات واما التعريفات المذكورة في
الحدود فانه يجب ان يسقط عنه امتناع الدور وحينئذ يبقى مجرد
قوله العلة كل ذات وجود ذات اخرى منه فيصير حاصل الكلام الى
انه ابدل لفظة العلة بلفظة من وهذا باطل من وجهين الاول انه
ابدل اللفظة بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية الثاني ان لفظة
من مشتركة بين ابتداء الغاية وبين التبعيض والتبيين على ما هو
مذكور في النحو ولا يمكن حمله في هذا الموضع الا على ابتداء الغاية ثم ان
ابتداء الغاية اقسام كثيرة كالابتداء من الزمان ومن المكان ومن
الفاعل ومن المؤثر ولا شك ان المراد ههنا ليس الا الابتداء من المؤثر
فيصير هذا التعريف بدلا للفظة الموضوعة لمعنى معين بلفظة
مشتركة بين مفهومات كثيرة ومعلوم ان ذلك باطل والاقرب عندي
ان يقال قد سمعت انه ههنا علة صورية وهو جزء الشيء الذي يجب
حصول الشيء عند حصوله وعلة مادية وهي الجزء الذي به يحصل امكان
الشيء وعلة فاعلية وهي التي تؤثر في وجود الشيء وعلة غائية وهي
التي لاجلها الشيء والقدر المشترك بينها انه الذي يحتاج اليه الشيء
واعلم ان حاجة الشيء الى غيره قد يكون في ماهيته وهي كاحتياج الشيء
الى جزئه الصوري وجزئه المادي وقد يحتاج الى الشيء في وجوده فقط

او هو حصول الفاعل والغاية والوجود المشترك بينهما بين الكل هو قولنا انه
يحتاج اليه فان جعل الشرط ايضا محتاج اليه قلنا الشرط في الحقيقة عبارة
عن جزء العلة ونحن في هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة
فظهر ما علم المسئلة الثانية في حصر الاسباب في الاربعة المذكورة قال
الشيخ فمنه سبب معد ومنه سبب موجب فاذن كل سبب شرط والشرط
اما ان يكون موجبا او غير موجب والذي ليس بموجب فهو اما ان يكون قابلا
للوجود [illegible] ممكن من شرط موجب الوجود فلا حاجة اليه التفسير قال رضي الله
عنه هذا الفصل كالمدرس على هذا الكتاب ويبعد ان يكون كلام الشيخ في
بالجملة فلتطلب تفسيره من غيره قال الشيخ كل سبب اما ان يكون جزءا لما هو
سببه او لا يكون فان كان جزءا فاما ان يكون جزءا وجوده بانفراده يعطي الفعل
لما هو جزء له او يكون جزءا وجوده بانفراده يعطيه القوة والذي يعطيه
القوة التي يكون بها الشيء بالقوة وفيه قوة الشيء هو مادته وهيولاه والاخر
الموجب فهو من الاسباب الموجبة ويسمى صورة والذي ليس منه اما ان يكون
نسبته لقوام ذلك الاخر مباشرة ذاته او بمواصلة ذاته والذي هو بمواصلة
ذاته يسمى موضوعا والذي هو مباين ذاته فاما ان يفيد وجود ذلك
المباين بان يكون لاجله وهو الغاية او لا يكون كذلك وهو الفاعل فالاسباب
كلها خمسة مادة وموضوع وصورة وفاعل وغاية لكن المادة والموضوع
ليس كان في ذلك واحد منهما فيه قوة وجود الشيء وان فرقا في ان احدهما
جزء والاخر ليس بجزء فحسن ان يعد الشيء واحدا وهو الذي فيه الوجود
فتكون الاسباب ذا اربعة ما فيه وما به وما منه وما له التفسير قال رضي
الله عنه اني قد حذفت بعض الفاظ هذا الفصل ومع ذلك فهذا الكلام
كله طويل وحاصل الكلام ان يقال الذي يحتاج الشيء اليه اما ان يكون
هذا الجزء الذي يكون الشيء بالقوة وهو المادة او به بالفعل وهو الصورة

وان كان الثاني فاما ان يكون مبدأ الشيء وهو الفاعل او لاجله الشيء وهو الغاية
فهذا حاصل هذا الكلام واعلم ان الحق ان العلة الغائية قسم من اقسام
العلة الفاعلية وذلك لان قدرة الانسان وسائر الحيوانات قدرة على
الضدين فانه يمكنه الفعل ويمكنه الترك ويمكنه الحركة الى هذه الجهة
والى تلك الاخرى فعدد صالحة لجميع هذه الامور فعند اتصاف
القصد المخصص والشوق المرجح اليها يمتنع صدور فعل معين عنها
والا لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال فاذا انضاف القصد الخاص
الى تلك القدرة فحينئذ يصير تلك القدرة مبدأ لذلك الفعل المعين
واذا عرفت هذا فنقول تلك القدرة قبل انضياف ذلك القصد المعين
اليها ما كانت مبدأ لذلك الفعل المعين فهذا القصد المعين علة
فاعلية لحصول تلك المبدأية المعينة فاذا ثبت ان العلة الغائية قسم
من اقسام العلة الفاعلية والله اعلم المسئلة الثالثة في بيان ان تأثير
الفاعل ليس الا في وجود الفعل قال الشيخ السبب الفاعلي للحادث
ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة لان الحادث له
وجود بعد ان لم يكن وكونه بعد ان لم يكن ليس بفعل فاعل انما ذلك
الوجود هو المتعلق بغيره ولكن له من نفسه انه لم يكن التفسير قال رضي
الله عنه الاثر اذا حدث بعد ان لم يكن فله امور ثلاثة احدها الوجود
الحاصل في الحال والثاني العدم السابق والثالث كون هذا الوجود
مسبوقا بذلك العدم اذا عرفت هذا فنقول الفاعل لا تأثير له في العدم
السابق لان ذلك العدم نفي محض وسلب صرف ولان الواقع بالفاعل
امر ثابت فالقول بان هذا الاثر الثابت هو عين ذلك العدم الصرف
محال وايضا الفاعل لا تأثير له في كون هذا الوجود مسبوقا بذلك
العدم لان هذا الوجود متى حصل فانه يجب لذاته ان يكون مسبوقا

قاو ما بالذات لا يكون بالغير فلما ابطل هذان القسمان ثبت ان لا تاثير للفاعل
الا في الوجود فقط هذا هو القدر المذكور في الكتاب والمقصود منه ان
دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح في كون الفعل فعلا وكون الفاعل
فاعلا وذلك لانه لما ثبت انه لا تاثير للفاعل الا في اعطاء الوجود
لما يكون في ذاته ممكن الوجود فهذا المعنى لا يختلف باختلاف كون ذلك
الفعل دائما او متجددا فوجب ان لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله
اعلم ان المسألة الرابعة في بيان ان العلة الموجدة لا بد وان يكون موجودة
حال وجود المعلول قال الشيخ اذا كان الوجود متعلقا بالغير فيستحيل
ان يكون وجود عن علة ليست ولعل الوجود يكون مع الوجود على ترتيب
يقتضي لا محالة كما علمت نهاية عند الاسباب الاول التفسير قال رضي
الله عنه هذه المسالة اشرف مسائل باب العلة والمعلول وعليها
بناء البرهان المذكور في اثبات واجب الوجود وبيانه انا لو جوزنا ان
يكون المتاخر بالزمان معلولا لما هو متقدم بالزمان فحينئذ يمكن ان
يقال علة وجود هذه الممكنات الحاصلة في الحال امور سابقة عليها
وعلة تلك الاسباب امور اخرى سابقة عليها وعلى هذا الترتيب
الى الاول وحينئذ يسد باب اثبات واجب الوجود لانا نقول بحوادث
لا اول لها لما كان حقا عند الفلاسفة فعل المقتضي لكل حادث حادث
اخر قبله لا الى اول وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود
فاما المتكلمون فلما كان القول بحوادث لا اول لها باطل عندهم لا جرم
تخلصوا عن هذا السؤال وقالوا لا بد من انتهاء الحوادث الى الحادث الاول
وذلك الحادث الاول لا بد له من فاعل قديم واما الفلاسفة فلما تعذر عليهم
دفع هذا السؤال بهذا الطريق ذكروا طريقا اخر فقالوا العلة الموجبة
يجب ان يكون موجودة مع المعلول في الزمان فلو تسلسلت العلل

والمعلولات الى غير النهاية لزم كونها باسرها موجودة دفعة واحدة و
ذلك محال عندنا انما المجوز عندنا كون واحد من الحوادث مسبوقا بغيره
مستقرا ما لا الى اول فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب
الوجود الا بالبناء على هذا الاصل فنقول الذي يدل على صحة هذا الاصل
ما ذكره الشيخ وهو انه اذا كان وجود هذا الاثر متعلقا بذلك المؤثر
فمن الممتنع ان يحصل وجود هذا الاثر مع ان تلك العلة ليست بموجودة
فان قال قائل نحن لا نقول وجود هذا الاثر متعلق بوجود ذلك المؤثر
في الحال بل عندنا انه متعلق بوجود ذلك المؤثر في الماضي فانا ندعي انه
ليس الامر كذلك فهذه دعوى عين المتنازع فنقول يجب اقامة
هذه الحجة بحيث ينقطع عنه هذا السؤال وتقريره ان يقال تاثير المؤثر
في وجود الاثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او لا حال وجوده فان كان
الاول وجب ان يكون موجودا حال وجود الاثر لان كونه مؤثرا في
ايجاده مع انه لا حصول له في الحال محال وان كان الثاني فحينئذ يصدق
في الزمان الماضي انه حصل التاثير وصدق فيه انه لم يحصل الاثر فحينئذ
يقال انه حصل التاثير مع عدم الاثر وهذا محال لوجوه الاول انه لو كان
الامر كذلك لكان التاثير مغايرا للاثر فحينئذ يكون للتاثير في ذلك التاثير
زائدا عليه ولزم التسلسل الثاني انه اذا كان حصول التاثير متقدما بالزمان
على حصول الاثر كان حصول التاثير الثاني في ذلك التاثير الاول متقدما
عليه ايضا بالزمان فلما كانت مراتب هذه التاثيرات غير متناهية وهو
محال الثالث ان تاثير الشيء نسبة بين وجود الاثر وبين وجود المؤثر
وحصول النسبة مشروط بحصول كلي المنتسبين فيكون باطلا والرابع
ان الاثر قبل زمان وجوده معدوم فيكون العدم الاصلي باقيا كما كان
وحتى كان الامر كذلك كان ذلك زمان مساويا للتاثير الازمنة التي كان

العلم الاولى حاصلا فيها فكما امتنع حصول التكثر في سائر الانهية
المتقدم تكفي في بيان البرهان ثم نثبت بهذا البرهان ان العلة الموجبة
لا بد وان تكون موجودة مع المعلول اذا ثبت هذا الاصل فنقول لو
تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكان المجموع دفعة
واحدة الا ان ذلك محال لا ابينا بدليل التطبيق ان كل جملة لها ترتيب في
الطبع كالعلل او الوضع كالابعاد فدخول ما لا نهاية له فيه محال وهو
المراد من كلام الشيخ في هذا الفصل ان هذا الترتيب يقتضي لا محالة نهاية
عند المستيقن الاول كما علمت فقوله كما علمت اشارة الى دليل التطبيق
النمط الرابع في الوجود وفي انقسامه الى الجوهر والعرض وفيه
مسائل المسألة الاولى في ان قول الموجود على ما تحته بالتشكيك قال الشيخ
الموجود يقال بالتشكيك على الذي وجوده لا في موضوع وعلى الذي
وجوده في موضوع التفسير قال رضي الله عنه اللفظ المشكك هو
اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة بشرط ان يكون
حصول ذلك المعنى في بعض تلك الجزئيات اولى من حصوله في البعض
فاذا قلنا لفظ الموجود كذلك وجب علينا بيان امرين احدهما ان المفهوم
من كون الشيء موجودا مفهوم واحد في جميع الموجودات والثاني ان
ذلك المفهوم بالجوهر اولى منه بالعرض اما المطلوب الاول فاعلم ان
من الناس من قال لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى
الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك اللفظي فقط وليس هناك
مفهوم مشترك واتفق الحكماء على ان لفظ الموجود يفيد معنى واحدا
في جميع اقسام الموجودات ويدل عليه وجوه الاول ان بديهة العقل
حاكمة بان مقابل السلب واحد وهو الايجاب فلو لم يكن الايجاب
مفهوما واحدا لما كان الامر كذلك الثاني ان الموجود مورد التقسيم

بينهما فالوجود امر مشترك

الى الواجب والممكن وكل ما كان مورد التقسيم الى الشيئين فانه مشترك
بين الواجب والممكن الثالث المفهوم من الوجود امر باقي مع تغير
الاعتقاد في كونه واجبا وممكنا وكل ما كان باقيا مع قسمين فهو مشترك
بينهما فالوجود امر مشترك بين الواجب والممكن الثالث المفهوم من
الوجود امر باقي مع تغير الاعتقاد في كونه واجبا الرابع الحكم على الوجود
بانه غير مشترك فيه نفي جميع الموجودات ولو لم يكن الوجود مفهوما
واحدا لم يكن الحكم عليه شاملا لكل الموجودات الخامس كان بديهة
العقل حاكمة بان المعقول من الجوهرية والعرضية والجسمية والسوادية
والبياضية مفهوم واحد فكذلك حاكمة بان المعقول من الوجود
مفهوم واحد فان جاز تكذيب البديهة في هذا الحكم فليجز تكذيبها في
الحكم الاول السادس لو انا انشأنا قصيدة وجعلنا لفظا مشتركا
قافية لابيات كثيرة بحسب معان مختلفة لم يقل احد بان هذه القافية
مكررة ولو جعل لفظ الوجود قافية لابيات كثيرة يحكم كل انسان سليم
العقل بان هذه القافية مكررة وذلك يدل على ان الفطرة السليمة
شاهدة بان المفهوم من الوجود امر واحد في الكل السابع لو كان لفظ
الوجود لا يفيد فائدة واحدة بل يفيد فوائد مختلفة لكنا اذا قلنا
السواد موجود وجب ان يبقى الشك في انه موجود بالمعاني ولما لم
يقع هذا الشك علمنا ان المفهوم من كونه موجودا امر واحد فان
قالوا انما لم يقع الشك فيه لان المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا
فنقول هذا باطل اذ لو كان المشار اليه بقولنا موجود امرا واحدا لكان
لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود الذي هو تصديق وبين
قولنا السواد الذي تصور وحينئذ لزم ان لا يبقى فرق بين التصديق
والتصور وهو فاسد اما المطلوب الثاني فهو قبول ان الواجب

لذاته اولى بالوجود من الممكن لذاته والجوهر اولى بالوجودية من العرض
فالمراد من الاولى كثرة اللوازم والآثار واذا عرفت ان المراد من الاولى في التعريف
بالضرورة ان الواجب لذاته اولى بالوجود من الممكن والجوهر اولى من العرض
المسالة الثانية في تحقيق الكلام في قولنا الجوهر موجود لا في موضوع ه
قوله قولنا موجود لا في موضوع يفهم منه معنيان احدهما ان
يكون وجوده حاصل وذلك الوجود لا في موضوع والآخر ان يكون معناه
الشيء الذي وجوده ليس في موضوع والفرق بين المعنيين ان الاول يمنع
ان لا الثاني هو الذي وجوده ان يكون لا في موضوع فانك قد تحكم
بهذا الحكم على الشيء الذي يجوز ان يكون معدوما وكون الشيء موجودا لا
في موضوع بالمعنى الاول من لازم من وجود الشيء لا يدخل في ماهية الشيء وهو
مما قد بحث عنه فانه ليس ههنا معنى الا الموجود الذي ليس هو بعينه
ماهية الشيء من الموجودات التي عندنا وقد نبه عليه انه ليس في موضوع
ولان هذا المعنى لا يكون جنسا للشيء وذلك لانه اذا كان شيء ماهيته انه
موجود ثم ذلك الوجود ليس في موضوع فلا يبنا ولسائر الاشياء التي
ليس وجودها في موضوع فلا يكون جنسا لها ولغيرها اما المعنى الثاني في
هو الذي معناه شيء انه اذا وجد هذا النحو من الوجود فهو مقوله
الجوهر ولا يمكنك اذا فهمت حقيقة الجوهر ان لا تحمل عليه المعنى الاول
ويمكنك ان لا تحمل الآخر عليه التفسير قال رضي الله عنه انه في الفصل
الاول من الهيات هذا الكتاب يذكر ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع وان
العرض هو الموجود في موضوع ولولا انه ذكر هذا الكلام هناك لكان
البق واولى ثم نقول انا اذا قلنا الجوهر موجود لا في موضوع فهذا
يحتمل امرين احدهما ان يكون موجودا في الحال بشرط ان لا يكون في موضوع
في الفرق بين هذا المفهوم بين ظاهر فانك اذا قلت المغناطيس هو الذي

يكون حادثا بالحديد فان زدت به انه الذي يكون موصوفا بالفعل بهذا
الحدث فهذا باطل لان المغناطيس اذا لم يجد حديدا لم يجذبه فانه لا يكون
حادثا بالحديد اما ان زدت بيانه الذي يحدث الحديد لو وجده فهذا صادق
سواء كان حادثا للحديد بالفعل او لم يكن اذا عرفت هذا فنقول ليس المراد
من كون الجوهر جوهرا هو المعنى الاول والدليل عليه انا نقطع بان الانسان
جوهر مع انا نشك في انه هل هو موجود في الحال فثبت ان كونه جوهرا صادق
حال ما يكون وجوده مشكوكا فيه وذلك يدل على انه ليس جوهرا لاجل
انه موجود بالفعل ولقائل ان يقول السؤال على هذا الكلام من وجهين الاول
ان ادعى ان الشاك في وجود الانسان عالم بانه جوهر قبل دخوله في الوجود
يكون جوهرا فان كان الاول فهو باطل لانه لو كان جوهرا قبل دخوله في الوجود
لزم كون المعدوم جوهرا وهذا هو القول بان المعدوم شيء والشيخ لما ذكر في
اول الهيات الشفا استبعده جدا وحكم على اصحاب هذا المذهب بالجهل
وقلة العقل فكيف ملتزمه في هذا المقام ولما ان كان المراد هو الثاني
فذلك لا يدل على ان الوجود غير معتبر في الجوهرية لانه يرجع حاصله الى
ان الذي نشك في وجوده في الحال نعلم انه اذا وجد فانه حال وجوده يكون
جوهرا وهذا القدر لا يقدح في قول من يقول ان كونه موجودا معتبر في
كونه جوهرا الا ان كونه موجودا او كونه جوهرا امران مشروطان في الزمان
الثاني وعند حصول احدهما يكون الآخر ايضا حاصلا وذلك لا يقتضي
كون احدهما خارجا عن ماهيته او داخلا فيها الثاني ان الوجه الذي ذكرتم
ان دل على ان الوجود لا في موضوع بالتفسير الاول لا يمكن ان يكون جنسا
للماهية فههنا ما يضاد لا بل يدل على ان الموجود لا في موضوع بالتفسير
الثاني لا يمكن ايضا ان يكون جنسا للماهية فالحجة الاولى ان الجوهر بهذا المعنى
لو كان جنسا للماهية لكان انتسابا لكل واحد من انواعه الى الآخر تفصيل وذلك

او تدعى ان الشاك في وجود الانسان عالم بانه عند دخوله في الوجود صح

الفصل يمتنع ان يكون عرضا لامتناع كون العرض جزءا مقوما للجوهر فوجب
ان يكون جوهرا وحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل فحينئذ يكون
الفصل مشاركا للنوع في طبيعة الجنس فوجب ان يكون امتياز الفصل
عن النوع بفصل اخر ولزم التسلسل وهو محال الحجة الثانية ان قولنا
ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع يفيد امورا ثلاثة احدها سلب
الكون في الموضوع وثانيها كون تلك الماهية مقتضية لذلك السلب
وثالثها تلك الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء ولا يجوز ان يكون
الطبيعة الجنسية هي ذلك السلب لان الجنس جزء من ماهية النوع والسلب
المحض لا يكون جزءا من ماهية النوع ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية
هي ذلك الاقتضاء لانا قد دللنا على ان اقتضاءها المعلول لا يجوز ان يكون
ثبوتيا فان ذلك لو كان ثبوتيا امتنع كونه داخلا في ماهية النوع فيمتنع كونه
جنسا لذلك النوع وايضا فبتقدير ان يكون هذا الاقتضاء امرا ثابتا الا
انه نسبة بين ذات الاثر وذات المؤثر فيكون خارجا عن الماهية فلا يكون
جنسا فلما بطل هذان القسمان ثبت ان الذي يحتمل جعله جنسا لما تحته هو
تلك الماهية التي عرض لها هذا الاقتضاء الا ان هذا ايضا باطل لانا وان
سلمنا للجنس ان يكون مفهوما مشتركا فيه بين الانواع وهذا المعنى غير
معلوم لان الاشياء المختلفة في تمام الماهية لا يمتنع اشتراكها في لازم
واحد فلا يبعد ان يقال الجوهر المجرد له ماهية والجسم له ماهية اخرى
وهاتان الماهيتان متشاركتان في سلب الكون في الموضوع بشرط الوجود
مع انه لا يكون بينهما مشاركة في شيء من الذاتيات اصلا واذا كان الامر
كذلك ثبت ان الموجود لا في موضوع بهذا التفسير لا يجوز جعله على
الانواع مقولا على ما تحته قول الجنس على الانواع الحجة الثالثة انا قد ذكرنا
في نهاية كتبنا دلائل قاطعة على ان حقيقة الله غير وجوده واذا كان الامر

كذلك

كذلك فقولنا ماهية متى كانت في الاعيان كانت لا في موضوع يصدق
على الله فلو كان هذا المعنى جنسا لزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل
وذلك محال الحجة الرابعة لو كان الجوهر جنسا لكان العقل الاول مركبا من
الجنس والفصل فيكون الصادر الاول عن الله تعالى اكثر من واحد وذلك
عندهم محال الحجة الخامسة كل ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون
بسيطا في ماهيته فذلك البسيط صدق عليه انه جوهر ويمتنع عليه
انه داخل تحت شيء من الاجناس لان الداخل تحت الجنس مركب والبسيط لا
يكون مركبا وهذا ينتج ان الجوهر ليس بجنس واما ان كان مركبا وجب ان
يكون له بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرا لامتناع
ان يكون العرض جزءا مقوما للماهية الجوهرية وحينئذ يعود الكلام الاول
في كل واحد من تلك البسائط فثبت بهذه البراهين الخمسة ان الجوهر
بالتفسير الذي ذكروه يمتنع ان يكون جنسا لما تحته والله اعلم اما الفاظ
الكتاب ففيها طول وتكرير والمعنى ظاهر المسألة الثالثة في تحقيق
الكلام في قولنا العرض هو الموجود في موضوع قال الشيخ واما الموجود
الذي يكون للاشياء في موضوع فيفهم منه ايضا معنيان وواضح من
احد المعنيين انه ليس جنسا وانما يشكل في المعنى الثاني الذي بازاء المفهوم
للمعنى الاخر من الوجود لا في موضوع فيقال ان هذا المعنى ليس جنسا
للاعراض لانه ليس داخلا في ماهيتها والا لكان تصورك البياض ماهيا
يكون مشتملا على تصورك انه في موضوع وكذلك في الكم التفسير قال رضي
الله عنه قولنا العرض هو الموجود في موضوع يحتمل ايضا وجهين احدها
انه الذي يكون موجودا مع انه في موضوع والثاني انه ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت في موضوع فاما ان المفهوم الاول لا يصلح للجنسية
فقد تقدم القول فيه في تفسير قولنا الجوهر هو الموجود لا في موضوع

وأما المفهوم الثاني فزعم الشيخ انه ايضا لا يكون جنسا لما تحته من الكم و
الكيف واستشهد عليه بان قال لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم
والكيف كان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل لما ثبت ان جزء الماهية
يجب ان يكون معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بديهيا لكنه ليس الامر
كذلك فانا بعد ان نعقل ماهية الكم والكيف يبقى شاكين في انه هل
هو جوهر او عرض وذلك يدل على ان العرض لا يخلو ان يكون جنسا لما تحته
وللقائل ان يقول هذه الحجة حسنة جيدة الا انها تدل على ان الجوهر لا يكون
جنسا لما تحته من وجهين احدهما انا قد نتصور معنى حالا في جوهر الارض
يقتضي حصول البرد واليبس والكثافة والحصول في مركز العالم مع انا
بعد ذلك نبقى شاكين في ان ذلك المعنى هل هو متقوم لمحله او متقوم بمحله
وهذا المعنى صورة والصورة عندكم جوهر فقد عقلنا حقيقة الصورة
حال ما نكون شاكين في انها جوهر ام لا فاذن دل كلامكم هناك على ان العرض
ليس بجنس وجب ان يدل هاهنا ايضا على ان الجوهر ليس بجنس والجواب
فنقول انا لا نعقل من الصورة ماهيتها المخصوصة بل لا نعقل منها
الا انها امر ما مجهول من شانه ايجاب هذه الاثار والماهية اذا كانت
معلومة على هذا الوجه لم يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها اما
نحن نعقل الالوان والمقادير بحقايقها المخصوصة فلو كانت العرضية
متقومة بها لزم ما ذكرناه وظهر الفرق وثانيها ان الكون في الموضوع
مفهوم ثبوتي وقولنا ليس في موضوع اشارة الى سلبه فان كان اقتضاء
الكون في الموضوع ليس بجنس فبان لا يكون اقتضاء سلب هذا المعنى جنسا
كان اولى واعلم ان هاهنا وجها اخرى تدل على ان العرض ماهية متى وجدت
في الاعيان كانت في الموضوع فهاهنا امور ثلاثة الحصول في الموضوع
واقتضاء هذا المعنى والماهية التي هي المقتضية لهذا المعنى وكل واحد

من هذه الثلاثة لا يصلح للجنسية على ما قدمناه في الجوهر الحجة الثانية
العرض اما ان يكون ماهية بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فذلك
البسيط يصدق عليه انه عرض ولا يصدق ذلك على الجنس البتة فالعرض
ليس بجنس واما ان يكون مركبا فاجزاؤه يجب ان يكون اعراضا ضرورة ان
الجوهر يمتنع ان يكون جزءا من ماهية العرض فيكون كل واحد من تلك الاجزاء
البسيطة عرضا وحينئذ يعود الكلام المذكور فان قالوا لا يجوز ان
يكون اجزاء العرض جواهر قلنا لان تلك الاجزاء ان كانت باسرها جواهر كان
المجموع الحاصل منها جوهرا فيلزم ان يكون العرض جوهرا هذا خلف وان
كان بعضها جوهرا والبعض عرضا فذلك الواحد البسيط عرض وهو غير
داخل في الجنس الحجة الثالثة الاعراض الاضافية احوج الى الكون في الموضوع
من الاعراض القوية الوجود مثل الكميات والكيفيات فكانت اولى بالعرضية
فيكون العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا والله اعلم
المسالة الرابعة في بيان ان الوجود ليس جنسا لما تحته والله اعلم قال الشيخ
ولان الوجود لما كان في موضوع اما ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع
او بعد وجوده وما ليس في موضوع لا يلزم ان يكون مع وجود الشيء الذي
في الموضوع ولا بعده فالوجود لهذا قبل ذلك بالذات وبالحد وهذه القبلية
ليست من حيث الوجود فهو المعنى المشار اليه بانه هاهنا شركة كتقدم الاثنين
على الثلاثة فانه ليس من حيث العددية بل من حيث الوجود فيكون متقدما
في المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما في المعنى المفهوم من العددية
فلا يكون الوجود بينهما بالسوية ويكون العدد بينهما بالسوية التفسير
قال رضي الله عنه لما بين في الفصل السابق ان العرض ليس جنسا لما تحته و
استدل عليه بان الوجود واقع على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب
التقدم والتاخر وكلما كان واقعا على ما تحته على هذا الوجه لم يكن جنسا

بيان الصغرى فلان الوجود الشيء الذي يكون في الموضوع اما ان يكون مع وجود
موضوعه بالطبع او بعده واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون مع
وجود الشيء الذي في الموضوع ولا بعده وهذا يدل على ان الوجود لما ليس
في موضوع متقدم على الوجود لما هو في موضوع فثبت ان الوجود مقول
على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتاخر واما بيان
الكبرى وهو ان كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا وذلك لان الجنس جزء
الماهية وحصول التفاوت في جزء الماهية محال فان قال قايل اليس ان العدد
الناقص جزء من ماهية العدد الزايد وانه متقدم على الكل فيلزم ان يكون
العدد الناقص متقدما بالرتبة على العدد الزايد فيكون قول العدد عليها
بالتشكيك فوجب ان لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس قلنا
العدد الناقص متقدم على الوجود للعدد الزايد في كونه موجودا لا في كونه
عددا فمفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية والتشكيك انما يقع في
الوجود وهو خارج عن الماهية واقول ههنا دلايل اخرى يدل على ان الوجود
ليس جنسا لما تحته فالحجة الاولى لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان واجب
الوجود لذاته داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت
حقيقته مركبة فلو كان الوجود جنسا لكانت حقيقة واجب الوجود
لذاته مركبة وذلك محال الحجة الثانية لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان
امتياز كل واحد من تلك الانواع عن غيره بفصل وذلك الفصل موجود لان
الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية النوع والفصل
لا يكون معدوما فيكون موجودا فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل فيفتقر
امتياز ذلك الفصل عن النوع الى فصل اخر ويلزم التسلسل الحجة الثالثة
المفهوم من الموجودية ان كان مفتقرا الى الموضوع فيكون عرضا فاذا كان
جنسا لما تحته يلزم كون العرض مقوما للجوهر وهو محال وان كان غنيا عن

الموضوع

الموضوع ثم كان جنسا لما تحته فيلزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض وذلك
محال لان المجموع الحاصل من الجوهر والعرض لا يحصل في الموضوع بل
الحاصل في الموضوع هو احد جزئيه فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون
موجودا في الموضوع فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط واما هذا الجوهر
فانه خارج عن ماهية ذلك الجزء الاخر الحجة الرابعة لو كان الوجود جنسا
لما تحته لكان جنسا للممكن اذ كان واجب الثبوت له ممتنع الزوال عنه
وكل ما كان كذلك كان واجبا فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته
واعلم انه لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان جنسا للواجب لذاته والممكن
لذاته ثم انه لما كان جنسا للواجب لذاته مركبا وكل مركب ممكن لذاته ولو
كان الوجود جنسا لما تحته لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا خلف وايضا
فلما كان جنسا للممكن لذاته وكل ما كان جنسا للشيء كان واجب الثبوت له
فيلزم ان يقال كل ممكن فان الوجود واجب الثبوت له وكل ما كان الوجود
واجب الثبوت له كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا
لذاته وهذه دلايل لطيفة حسنة جدا وبالله التوفيق المسالة الخامسة
في تقسيم الاعراض قال الشيخ الموجودات التي في موضوع منها ما لها
قرار في الموضوع ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار ومن وجه
اجزاء الموجودات في موضوع للموضوع في نفسه فقط وبعضها
للموضوع بمعنى وجود غيره فقط وبعضها للموضوع في نفسه بالنسبة
الى غيره لانه نفس وجود غيره بازايه فاولاها بالوجود المستقر بنفسه واولها
استحقاقا للوجود من هذا الذي لاجل وجود غيره والثالث متوسط
مثال الاول البياض مثال الثاني الاخوة مثال الثالث الاين وايضا
اضعف المتقرر في نفسه ما هو بسبب اضافة نفسه كالوضع واضعف
ما هو بسبب قياس الى غيره ما هو الى غيره في حكمه مثل قولك الاصغر

والاكبر واضعف الثالث ما كان في حيز فاذ كمنى التفسير قال رضي الله
عنه اما الاجناس العالية للاعراض فهي التسعة المذكورة في كتاب قاطيغورياس
وقد نبهنا على الاستقصاء فلا فايدة في الاعادة واما هيهنا فقد ذكر
الشيخ نوعين آخرين من التقسيم ما ذكرها في شي من كتبه المطولة والمختصرة
وكان ذلك من خواص هذا الكتاب القسم الاول ان يقال العرض اما ان
يكون قار الذات فجميع اقسام الكمية الا الزمان عند من يقول الزمان
مقدار الحركة وجميع اقسام الكيفية الا الصوت وجميع الامور الاضافية
الا الامور الزمانية واما العرض الذي لا يكون قار الذات فالزمان عند من
يقول انه مقدار الحركة والصوت والحركة ومقولة ان يفعل ومقولة ان
ينفعل في الامور الجسمانية مثل تقطيع الاجسام وتقطعها وههنا
اشكال وهو ان العرض الذي لا يكون قار الذات لا بد وان يكون عبارة عن
امور متتالية متعاقبة بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد الا في ان واحد
على ما بيناه في كتاب الحركة واذا ثبت هذا فنقول ذلك الذي وجد في
ذلك الان الواحد اما ان يكون ممكن الوجود في الان الثاني او لا يكون كذلك
فان كان الاول كان ممكن البقاء والاستمرار وان كان الثاني لزم ان يقال
ان الشي ينتقل من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال التقسيم
الثاني للاعراض وهو ان العرض اما ان يكون صفة حقيقية عارية عن
الاضافات واما ان يكون مجرد الاضافة واما ان يكون صفة حقيقية
يتبعها اضافة مثال الاول السواد والبياض مثال الثاني الابوة والبنوة
مثال الثالث الاين وهو معنى يقتضي نسبة الشي الى المكان وههنا ابحاث
البحث الاول ان الشي اذا حصل في مكان فان حصوله في مكانه نسبة بينه
وبين ذلك المكان فهذه النسبة لا بد من الاعتراف بها ثم اختلفوا بعد
ذلك فقال القوم انه حصل في ذلك الجسم معنى حقيقي يوجب تلك الحالة

الاضافة

الاضافية ومنهم من انكر وجود هذا المعنى اذا عرفت هذا فالاين انما يمكن
جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الاول اما اذا قلنا بالقول الثاني
فانه يكون الاين من باب النسبة المجردة البحث الثاني ان مراد الشيخ من قوله
بعض الموجودات في موضوع يكون للموضوع في نفسه هو الذي سميناه
بالصفة الحقيقية لان المراد من قوله بعض الموجودات في موضوع
اي بعض الاعراض والمراد من قوله للموضوع في نفسه اي هذا العرض يكون
حاصلا للموضوع في نفسه ولا تعلق له بشي سوى ذلك الموضوع وهذا
هو الصفة الحقيقية فانها تكون حاصلة في الموضوع فان الاضافات
لا يمكن تحققها الا بين المضافين واما قوله وبعضها للموضوع بمعنى
وجود غيره فقط والمراد منه ما سميناه بالاضافات الحاصلة والنسب
الصرفة فانه لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من الشيئين المخصوصين
بازاء الآخر في مقابلته واما قوله وبعضها للموضوع في نفسه بالنسبة
الى غيره فهذا هو الذي سميناه بالصفة الحقيقية التي يتبعها صفة
اضافية اما انها للموضوع في نفسه فهو اشارة الى ما هنا الذي من الصفة
الحقيقية البحث الثالث لا شك ان اقواها في الوجود هو الصفة الحقيقية
واضعفها في الوجود الاضافي المحضة والثالث هو الصفة الحقيقية
التي يتبعها اضافة فهو متوسط بين القوة والضعف والامر فيه ظاهر
البحث الرابع اضعف الاعراض الحقيقية ما يكون معلولا للاحوال النسبية
الاضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب
ما بين اجزاء ذلك الجسم من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين
الامور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقي ليس من باب
النسب والاضافات ولكنها في وجودها معلولة للنسب المخصوصة
المذكورة فلا جرم كان اضعف الاعراض الحقيقية هو الوضع ثم يقول

واضعف الاعراض الاضافية هي الاضافة العارضة للاضافات مثل الاصغر
والاكبر فانهما اضافتان عارضتان للصغير والكبير فانهما اضافتان
عارضتان لمقولة ان يقول واضعف انواع القسم الثالث اعني العرض الذي يكون
صفة حقيقية يتبعها اضافة ما كان اضافة الى شيء غير قار فان الاين عبارة
عن صفة حقيقية ويقتضي نسبة الى الزمان لكن المكان عرض قار والزمان
عرض غير قار ولاجرم كان الاين اقوى والمتى اضعف والله اعلم الفصل
الخامس في مباحث الممكن والواجب وفيه مسائل المسالة الاولى في تعريف
الواجب قال الشيخ كل وجود الشيء فاما واجب واما غير واجب فالواجب
هو الذي يكون له دائما وذلك اما بذاته واما بغيره التفسير قال رضي الله
عنه فسر الواجب ههنا بالدائم فان كان دائما بذاته كان واجبا بذاته وان
كان دائما بغيره كان واجبا بغيره واعلم ان المعتاد المشهور في الكتب تفسير
الواجب بما يكون ضروري الوجود ثم الضروري قد يكون ضروريا دائما وقد
يكون ضروريا لا دائما ولا ادري ما الفائدة في تغيير هذا الاصطلاح المسالة
الثانية في ان الشيء الواحد لا يكون واجبا بذاته وبغيره معا قال الشيخ كل ما يجب
لذاته وجوده يستحيل ان يجب وجوده بغيره وبالعكس التفسير قال رضي الله
عنه الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره وايضا الواجب بغيره يمتنع
ان يكون واجبا بذاته وتقريره ان الواجب بذاته هو الذي يكون ذاته كافية
في حصول الوجود والواجب بغيره هو الذي لا يكون ذاته كافية في حصول
الوجود والواجب بغيره هو الذي بل لا بد من شيء آخر ولو جعلنا الشيء الواحد
واجبا بذاته وبغيره معا يلزم ان يقال ان ذاته كافية في وجوده وغير كافية
فيلزم الجمع بين النقيضين وهو محال المسالة الثالثة في تفسير الممكن قال
الشيخ وكل ما يجب وجوده عن ذاته فاذا اعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب
وجودها والا لكان لذاته لم يمتنع وجودها والا لكان ممتنع الوجود فلم يوجد

ولا عن غيره فاذن وجوده بذاته ممكن وبشرط لا علته ممتنع وبشرط علته
واجب ووجوده لا بشرط علته غير وجوده بشرط لا علته واحدهما ممكن
والآخر ممتنع التفسير قال رضي الله عنه لا ادري ما الذي حمل الشيخ على
امثال هذه التطويلات العارية عن الفائدة في مثل هذا الكتاب المختصر بل
الواجب ان يقال انا اذا اعتبرنا ماهية الشيء مع قطع النظر عن وجودها و
عدمها ووجود الموجد وعدمه فاما ان يكون تلك الماهية مقتضية لوجوب
الوجود فيكون هذا هو الواجب لذاته او العدم فيكون الممتنع لذاته او لا
يوجب لا الوجود ولا العدم فيكون هو الممكن لذاته فهذا كلام مضبوط
معقول فان قيل القول بالامكان باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الشيء اما ان
يكون موجودا واما ان يكون معدوما فان كان موجودا فهو حال وجوده
لا يقبل العدم وان لم يقبل العدم لم يحصل امكان الوجود والعدم وان كان
معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود فوجب ان لا يحصل امكان العدم
والوجود واذا امتنع خلو الماهية عن الوجود والعدم وثبت ان كل
واحد منهما مانع من الامكان ثبت ان القول بالامكان باطل الثاني ان سبب
الوجود اما ان يكون موجودا او غير موجود فان كان سبب الوجود موجودا
كان وجود المسبب واجبا ولا شيء من الواجب بممكن وان كان سبب
الوجود معدوما كان وجود المسبب ممتنعا ولا شيء من الممتنع بممكن
واذا امتنع الخلو عن وجود سبب الوجود وعن عدمه وكان كل واحد
منهما مانعا من الامكان لزم ان يكون القول بوجود الامكان محالا الثالث ان
الشيء انما يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم لو لم يمتنع تقرره
مع العدم الا ان تجويز هذا يقتضي تجويز كون الماهية متقررة مع العدم
وذلك يوجب القول بان المعدوم شيء وهو محال لان وجود السواد
اما ان يكون نفس كونه سوادا واما ان يكون مغايرا له فان كان الحق هو

ممتنع

الاول كان قولنا السواد يمكن ان يكون موجودا ويمكن ان لا يكون موجودا
جاريا مجرى قولنا السواد يمكن ان يكون سوادا ويمكن ان لا يكون سوادا
ومعلوم ان ذلك باطل وان كان الحق هو الثاني كان المحكوم عليه بالامكان
اما الماهية او الوجود او شيء ثالث فان كان الاول عاد الكلام المذكور وهو
انه يصير تقدير الكلام ان الماهية يمكن ان يصير لا ماهية وان كان الثاني
عاد الكلام المذكور وهو انه يصير تقدير الكلام ان الوجود يمكن ان لا
يكون وجودا وان كان الثالث فذلك الشيء اما ان يكون وجوده نفس
ماهيته او مغايرا لها وحينئذ يعود السؤال المذكور وهو ان الشيء
لو كان ممكنا لكان ذلك الامكان اما ان يكون عدما محضا ونفيا صرفا
واما ان يكون امرا موجودا والاول باطل لانه لا فرق بين ان يقال لا امكان
وبين ان يقال الامكان عدم محض ونفي صرف والثاني باطل لوجوه
احدها ان ذلك الامكان صفة للممكن ومفتقرة اليه وكل ما كان
كذلك فهو ممكن فيكون امكانه زايدا عليه ويلزم التسلسل وهو محال
وثانيها ان ثبوت الامكان للممكن ضروري فلو كان الامكان صفة
موجودة لكان قيام هذه الصفة الموجودة بتلك الماهية ضروريا
لذاته وكون المحل موجودا شرط لقيام الصفة الموجودة به لامتناع قيام
الصفة الموجودة بالمحل المعدوم وما كان شرطا للواجب بذاته اولى
ان يكون واجبا لذاته وهو محال وثالثها ان الامكان لو كان امرا موجودا
لكان ممكن الوجود لذاته محال ان يكون الممكن لذاته موجودا واحدا بل
موجودين ثم يكون كل واحد منهما ممكنا لذاته فيكون كل واحد منهما
لا يكون شيئا واحدا بل شيئين وبهذا الطريق يصير ذلك الشيء الواحد
اربعة اشياء وكذا القول في كل واحد منها فيلزم ان لا يكون الشيء الواحد
شيئا واحدا بل اشياء غير متناهية هذا خلف والجواب عن السؤالين الاولين

من وجهين الاول وهو ان اعتبار ماهية الشيء من حيث هي هي غير
واعتبار ماهيته مع الوجود او مع العدم او مع وجود السبب او مع عدمه
غير ونحن نسلم ان اعتبار ماهيته مع الوجود يقتضي الوجوب ومع
العدم يقتضي الامتناع اما اعتبار الماهية من حيث انها هي لا يقتضي
لا الوجوب ولا الامتناع وذلك هو الامكان وهذا الجواب تام مع
مع القول بان الوجود غير الماهية والثاني ان اثبات الامكان بالنسبة
الى الحال محال واما اثبات الامكان بالنسبة الى الحال محال واما اثبات
الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل فلم قلتم انه محال بيانه ان نقول
هذا الذي هو موجود في الحال يمكن ان يصير معدوما في الزمان المستقبل
لا يقال القول القايل هذا الشيء الذي هو موجود في الحال يمكن ان ينتفي
بعد ذلك يحتمل احتمالين احدهما ان يكون المراد وهو ان الشيء حال
حصوله في الحال يمكن ان ينتفي في الاستقبال والثاني الاحتمال الاول باطل
لان التغير في الاستقبال مشروط بحصول الاستقبال الذي هو مع
الحصول في الحال والموقوف على المحال محال فكان قولنا انه في الحال يمكن
ان يتغير في الاستقبال امرا محالا والمحال لا يكون ممكنا واما الاحتمال
الثاني فباطل ايضا لان الاستقبال اذا صار حاضرا صار حالا [illegible]
يعود السؤال المذكور على اثبات الامكان في الحال لانا نقول الذي علمنا
بان هذا الانسان الجالس يمكن ان يقوم من مكانه بعد ذلك علم بديهي
وما ذكرتموه قادح في هذا البديهي فلا يلتفت اليه وبهذا الجواب
يندفع بقية الاسولة والله اعلم المسالة الرابعة في انه لا يجوز وجود
موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ثم يكون كل واحد منهما
واجبا لذاته ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الاخر
قال الشيخ كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة الزمان فليس

ذاته بذاته لا بشرط غيره واجبا فاذن ذاته بذاته ممكن التفسير قال رضي
الله عنه الواجب لذاته هو الذي يكون حقيقته كافية في وجوده و
الذي يتوقف على غيره هو الذي لا يكون حقيقته كافية في وجوده و
الجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين المسألة الخامسة في ان واجب
الوجود لذاته يجب ان يكون مبرا في حقيقته عن جميع جهات التركيب
قال الشيخ كل ما له جزء معنوي كالجزء الحدي و قوامي كالمادة والصورة
او كمي كالعشرة وما هو لا انه اذ زعم بوجوده بشرط جزءه وجزء غيره
فوجوده بشرط غيره فليس واجب الوجود بذاته فهو ممكن الوجود بذاته
التفسير قال رضي الله عنه كل مركب عن امرين فصاعدا فانه محتاج الى
وجود جزءه وجزءه غيره وكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى
غيره فهو ممكن لذاته فكل مركب فهو ممكن لذاته ولا شيء من الممكن لذاته
ولا شيء من المركب في ذاته بواجب لذاته المسألة السادسة في بيان ان
كل ممكن فلا بد له من سبب قال الشيخ كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو
في وجوده اما ان يكون عن ذاته او عن غيره او لا عن ذاته ولا عن غيره وما
ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود وليس ممكن الوجود
لذاته وجوده عن ذاته والا لوجب ذاته عن ذاته فاذن وجوده عن غيره
التفسير قال رضي الله عنه حاصل هذا الكلام انه ادعى ان الممكن لذاته
لا بد له من سبب ولم يزد على هذا القدر البتة فنقول ان الكلام الذي
ذكره لا فائدة فيه البتة اما قوله كل ممكن الوجود لذاته اما ان يكون
وجوده عن ذاته او عن غيره او لا عن غيره فنقول هذا التقسيم غير
صحيح لان ممكن الوجود مفسر بانه الذي لا يكون وجوده من ذاته
وعلى هذا يكون قوله ممكن الوجود بذاته اما ان يكون وجوده من ذاته
او من غيره جاريا مجرى قول من يقول الذي لا يكون وجوده من ذاته

او من غيره ومعلوم ان هذا الكلام سفه وباطل بل الواجب ان يقال الممكن
الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته وكل ما لا يكون وجوده من
ذاته اما ان يكون وجوده من غيره او لا يكون من غيره فان كان وجوده
من غيره فهو المطلوب وان كان لا من ذاته ولا من غيره والشيخ لم يذكر
في ابطال هذا القسم الا قوله وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره
فليس له وجود ومعلوم ان هذا ليس دليلا على ابطال هذا القسم بل هذا
اعادة لعين الدعوى فلا يكون في ذكره فائدة فتلخص انه لم يذكر في هذا
الفصل الا مجرد الدعوى بان الممكن لا بد له من مؤثر فاذا كان حاصل الكلام
هذا القدر فما الفائدة في ذكر التقسيمات الكثيرة والالفاظ الطويلة
لا سيما في مثل هذا الكتاب الصغير وانا اقول جمهور العقلاء اتفقوا
على ان الممكن لا بد له من مرجح ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار
الممكن الى المرجح علم بديهي ومنهم من قال انه علم استدلالي اما الاولون
فقالوا انا متى استحضرنا في عقولنا ان الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية
سيان قضى العقل بانه لا رجحان لاحدهما على الآخر الا لسبب منفصل
واما القائلون بانه استدلالي فقد احتج بعضهم عليه بان قال الممكن هو
الذي يستوي طرفاه فلو كان احدهما راجحا على الآخر لكان حصول هذا
الرجحان مناقضا لذلك الاستواء وانه يوجب الجمع بين النقيضين وهذا
الكلام ضعيف لان المراد من قولنا الممكن هو الذي يستوي طرفاه هو
ان ماهيته لا تقتضي الوجود والعدم وهذا انما يناقضه لو قلنا ان
ماهيته تقتضي احد هذين الطرفين فاما ان يقال لا بد لاحد هذين الطرفين
مرجح لا للذات ولا لسبب منفصل بل لا لامر اصلا فهذا لا يناقض
الكلام الاول والاقوى عندي ان يقال الممكن لما لم يحصل لاحد طرفيه
رجحان على الآخر فانه لا يوجد فحصول هذا الرجحان اما ان يكون هو ذلك

الممكن او بغيره والاول باطل لان هذا الرجحان لما حدث بعد ان لم يكن كان
صفة موجودة فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع انا فرضنا ان
حصول هذا الرجحان سابق على حصول الوجود فحينئذ يلزم حلول الصفة
الموجودة في موصوف سابقا على صيرورته موجودا في نفسه وذلك محال ولما
بطل هذا وجب ان يكون محل هذا الرجحان هو غيره ويجب ان يكون ذلك
الغير شيئا متى حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن ولا يعني
بالموثر الا ذلك فظهر انا في هذا المقام ابحاث غامضة ذكرناها في كتابنا
المسمى بالخلق والبعث المسالة السابعة في بيان ان الممكن ما لم يجب صدوره
عن غيره لم يوجد قال الشيخ وجوده عن غيره معنى غير وجوده في
نفسه لان وجوده في نفسه غير مضاف وعن غيره مضاف واذا كان
لوجوده عن غيره ممكنا ايضا ولم يجب احتاج وجوده عن غيره الى
غيره فيتسلسل الى غير نهاية وسنوضح بطلان هذا في العلل فاذا
كان وجوده عن غيره واجبا فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار
غيره واجبا التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان وجوده في نفسه غير
اعتبار صدوره عن غيره فالدليل عليه ان وجوده في نفسه غير معقول
بالقياس الى غيره وصدوره عن غيره معقول بالقياس الى غيره وايضا
فيمكننا ان نعقل وجوده في نفسه حال الغفلة عن صدوره عن غيره
فالموضوع غير المحمول فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان وجوده في
نفسه غير صدوره عن غيره ثم انا في المسائل المتقدمة بينا انه اذا كان
هو في نفسه ممكن الوجود فلا بد له من سبب فالان ندعي انه متى كان
صدوره عن غيره ممكنا فلا بد له من سبب اخر وان الممكن ما لم يكن صدوره
عن السبب واجبا فانه لا يوجد السبب والدليل على صحة هذه الدعوى
ان صدوره عن غيره ان كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب اخر لما بينا

ان كل ممكن فلا بد له من سبب فان قيل لم لا يجوز ان يقال الشيء الذي
استوى طرفاه بالنسبة اليه فانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح
اما اذا وجد سبب فانه لاجل حصول ذلك السبب ترجح وجوده على
عدمه الا انه لا ينتهي ذلك الرجحان الى الوجوب المانع من النقيض فلاجل
انه لم ينته الى الوجوب يقول انه ممكن ولاجل انه حصل له الرجحان
يقول انه يستغني عن السبب قلنا انه متى حصل الرجحان فقد وجب ان
يحصل الوجوب لانه حال حصول الاستواء كان الرجحان محالا فاذا
صار احد الطرفين راجحا صار الطرف الاخر مرجوحا ولما كان الرجحان
حال حصول الاستواء محالا كان عند حصول المرجوحية اولى ان يكون
محالا واذا كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا لانه لا خروج عن
النقيضين ولنا في هذا الموضع وجوه دقيقة غامضة ذكرناها
في كتاب الجبر والقدر وعبارة الكتاب غنية عن الشرح الفصل الرابع
في الكلي والجزئي وفيه مسائل المسالة الاولى في ان الكلي لا وجود له
في الاعيان قال الشيخ الكلي لا وجود له من حيث هو واحد مشترك
في نفس الاعيان والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها متقارنة
للاضداد والاضداد انما تمتنع اقترانها لا لاجل وحدة الاعتبار بل
لاجل وحدة الموضوع كانه لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشيء
مع احدهما غير اعتباره مع الثاني لكان لا يكون من حيث هو سواد لم يجتمع
معه من حيث هو ابيض بلا فرق ومع ذلك فاجتماعهما مستحيل لانه
يجوز ان يكون الواحد موصوفا بهما لا لشيء اخر وكيف يتصور حيوان
بعينه هو ذو رجلين وغير ذي رجلين وهو حيوانان هما واحد واحدة
في العدد فلا يكون واحدا بالذات التفسير قال رضي الله عنه الانسان
المشترك فيه بين اشخاص الناس لا يجوز ان يكون شيئا واحدا بالعدد في

موجودا في الخارج والدليل عليه ان زيدا موصوف بالعلم وعمرا موصوف
بالجهل فلو كان المعنى المشترك فيه من الانسان شخصا واحدا بالعدد
موجودا في الاعيان لزم ان يكون الشخص الواحد عالما وجاهلا وهذا
جمع بين النقيضين فان قيل الانسان المشترك فيه وان كان شخصا واحدا
الا انه متى حل ذلك الشخص فله تعين وتشخص لانا نقول فقد ذكرنا
ان الموجود في الاذهان موجود في الاعيان لان الموجود في الذهن صورة
جزئية شخصية حالة في نفس جزئية شخصية فيكون من جملة الموجودات
في الاعيان فلا يختلف ذلك الكلام الذي ذكرناه سواء سميتموه بانه موجود
في الاذهان او الاعيان وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معدوما لان
المعدوم نفي محض فيمتنع كونه جزءا من اجزاء الماهية الموجودة او يكون
صفة من صفاتها الثاني الكلي اما ان يكون موجودا في الاعيان او في
الاذهان والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم تقريره في الفصل
المتقدم واما الثاني فلان الموجود في الاذهان صورة شخصية قائمة
بنفس شخصية والموجودات في الاعيان قد كانت موجودة قبل حدوث
هذه الصورة عن هذه النفس وما كان كذلك فانه يمتنع كونها مقومة
لماهية هذه الاشخاص الثالث لو كانت الانسانية كلية لكان التعين زائدا
على الماهية وذلك محال لان التعين من حيث انه تعين يكون ايضا
ماهية كلية وكان يجب افتقاره الى تعين اخر ولزم التسلسل وههنا
وجوه كثيرة في الاشكالات فقد ذكرناها في الكتاب الكبير المسمى بالهدى
اذا عرفت هذا فنقول ان الشيخ شرع في هذا الموضع في بيان ان الصورة
الذهنية كيف يكون كلية فذكر فيه وجهين الاول ان المراد من كون تلك الصورة
كلية كونها مطابقة لجميع الاشخاص ومعنى هذه المطابقة ان هذه الصورة
لو كانت هي بعينها في اي مادة لكان ذلك الجزئي ولقائل ان يقول

الاشكال

الاشكال عليه من وجهين الاول ان هذه الصورة الحالة في هذه المطابقة
ان هذه الصورة لو كانت هي بعينها في اي مادة من النفس الجزئية عرض
معين حال في نفس معينة وحصول هذا العرض بعينه في الخارج مقارنا
للمواد الجزئية محال لان الانتقال على الاعراض محال فثبت ان كون هذه الصورة
النفسانية موجودة في الخارج محال في العقول فهذه الصورة المعينة
يمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الاشخاص واذا ثبت هذا فنقول المذكور
وهو ان الذي حكمتم بكونه كليا ان كان موجودا في الاعيان فهو شخص
معين فلا يكون كليا وان كان موجودا في الاذهان فهو ايضا شخص
معين من الاعراض فلا يكون كليا واين هذا الكلي الثاني ان هذه الاشخاص
كانت موجودة في الاعيان قبل حدوث هذه الصورة وستبقى موجودة
في الاعيان بعد زوالها وما كان كذلك كيف يمكن ان يقال انه جزء من
ماهية هذه الموجودات المعينة لا يقال انا لا نقول ان تلك الصورة بعينها
توجد في الاعيان بل نقول ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفنا عنها
عوارضها ومشخصاتها حتى تبقى الماهية من حيث هي هي فتلك
الماهية هي الكلية لانا نقول اذا قنعتم بهذا القدر فلم لا تقولون ان
الشخص الموجود في الاعيان كلي بمعنى انه لو حذف عنه اعراضه المشخصة
لكان الباقي امرا كليا الثاني في بيان كون تلك الصورة كلية هو ان اي واحد
من الاشخاص الموجودة في الاعيان لو سبق الى العقل وقبل الذهن منه
معنى الانسانية لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاصل في النفس ولقائل
ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو صح ان الحاصل في النفس هو ماهية
الانسان فقط وهذا محال لان الحاصل في النفس عرض شخصي حال في نفس
شخصية وذلك العرض له لواحق كثيرة فان حذف هذا العرض من حيث هو هو
لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص الخارجية وان حذف هذا العرض بشرط

لو تحذف عنه عوارضه وتشخيصاته فهو لا يعقل مثله في الشخص الخارجي
حتى يقال بان الكلي هو الموجود الخارجي فثبت ان الذي قالوه مشكل المسألة
الثالثة في بيان تميز الماهية عن لواحقها قال الشيخ وهذه الطبيعة اذا
وجدت في الخارج وجدت كثيرة فهذه الكثرة اما ان يكون لكونها تلك
الطبيعة او لكونها تلك الطبيعة او لكونها تلك الطبيعة فان كان لاجل
تلك الطبيعة فيجب ان يكون كل واحد غير نفسه ولزم ان يحصل الكثرة
في كل شخص ان كان بما هو كثير لانه انسان فاذن الكثرة بعرض لسبب ولو
كان في كل واحد منها اثر تلك الطبيعة وانه هو معنى واحد ولزم احدهما
الاخر فاكانت تلك الطبيعة الا هو بعينه المفسر قال رضي الله عنه اعلم ان
معنى الانسانية حاصل في الاشخاص الكثيرة ومعنى الانسانية حاصل ايضا
في هذا الشخص الواحد فثبت انه حصل مسمى الانسانية في الكثرة منفكة
عن الوحدة وفي الواحد منفكا عن الكثرة علمنا ان معنى الانسانية مغاير
لمعنى الوحدة والكثرة وهو غير مستلزم من حيث هو للوحدة بعينها والكثرة
بعينها فالانسانية من حيث انها انسانية ليست الا انها انسانية فاذا قيل
الانسانية من حيث هي هي واحدة او كثيرة قلنا ان اردت به ان مفهوم
كونها انسانية اهو نفس مفهوم الكثرة او الوحدة فيقول ذلك المفهوم
مغاير لهذين المفهومين فيكون ذلك المفهوم من حيث هو لا واحد
ولا كثير وان اردت به ان ذلك المفهوم هل ينفك عن الوحدة والكثرة
فيقول ذلك محال بل لا بد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة فيكون
ايضا ان كل واحد من هذين المفهومين بعينه ليس مسمى الانسانية
ليست منفصل والله اعلم قال الشيخ وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه
ليس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنسي بالفعل الا وقد صار نوعا وانما
صار نوعا لزيادة اقترنت به ليست لذاته وتلك الزيادة شرط لوجوده

او علي المفسر قال رضي الله عنه المطلب الثالث ان الانسان من حيث انه انسان
مفهوم مغاير للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك صار حاصل هذا
الكلام ان تعين الشخص المعين امر زائد على ماهيته وان ذلك الزائد انما
انضاف الى تلك الماهية لسبب منفصل فقال ههنا وهذا المعنى في
الجنس اظهر وذلك لانا اذا قلنا الطبيعة النوعية امر مشترك فيه ما بين
الاشخاص المختلفة فيلزم ان يكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص
فكذا ههنا الطبيعة الجنسية امر مشترك فيه ما بين الانواع المختلفة
فيلزم ان يكون تلك الطبيعة مغايرة للامر الذي به يمتاز كل نوع عن
النوع الاخر وانما حكم بان هذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لان القول
بان تعين كل متعين زائد على ماهيته فيه سؤالات طبيعية واما القول
بان الفصل الذي يمتاز احد النوعين عن الاخر لا بد وان يكون زائدا على الطبيعة
الجنسية التي تشاركت الانواع فيها امر معلوم بالبديهة وليس فيها شيء
من تلك السؤالات التبعية فلهذا السبب قال وهذا المعنى في الجنس
اظهر اذا عرفت هذا المعنى فنقول ههنا بحثان البحث الاول ان الفصل الذي
به تمتاز احد النوعين عن الاخر يحتمل في اول العقل ان يكون امرا وجوديا
وان يكون عدميا الا ان البحث المستقصى دل على انه يمتنع ان يكون عدميا
لان الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون جزءا من ماهية الموجود
البحث الثاني وهو ان طبيعة الجنس ان كانت لذاتها او لشيء من لوازم ذاتها
يقتضي ذلك الفصل المعين لزم ان لا ينفك تلك الطبيعة الجنسية عن
ذلك الفصل المعين فحينئذ لا يحصل ذلك الجنس في ذلك النوع وذلك
يقدح في كونه جنسا وان لم يكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل
المعين لا لذاتها ولا لشيء من لوازم ذاتها فحينئذ تلك الطبيعة عند عروض هذا
الفصل فيكون انضاف هذا الفصل اليه اتفاقيا لا على سبيل الوجوب

بل يكون جائز الزوال وذلك يقتضي جواز ان ينقلب ذات الانسان حمارا و
بالعكس فانه فاسد والجواب ان الفصول المقومة للانواع المختلفة ماهيات
مختلفة والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد والناطقة
توجب الحيوانية والصاهلية حيوانية اخرى وعلى هذا التقدير فانه
يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقة وانفكاك حيوانية الفرس
عن الصاهلية المسالة الرابعة في الاشارة الى شيء من احكام الفصل قال الشيخ
ومن شرط هذه الزيادة ان لا يكون داخلة في ماهية المعنى الجنسي والا
لكان مشتركا فيها ولا يجب ان يكون زائدا عليه ثم قد يدخل في تخصيص
انيته واعلم ان الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس ويدخل في انية
احد الانواع التفسير قال رضي الله عنه المراد من هذا الكلام ذكر بعض احكام
الفصل فالحكم الاول ان الفصل لا يجوز ان يكون داخلا في ماهية الجنس
والدليل عليه ان الجنس تمام ما به الاشتراك بين الانواع والفصل تمام ما به
المباينة بين تلك الانواع وتمام ما به المشاركة مغاير لتمام ما به المباينة فيكون
كل واحد منهما خارجا عن ماهية الاخر وبعبارة اخرى كل ماهية يشترك
فيها كثيرون فكل واحد من اجزاء قوام تلك الماهية يكون مشتركا فيه
بين تلك الكثيرين فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس لزم من كون
الجنس مشتركا فيه بين تلك الانواع كون ذلك الفصل مشتركا فيه
بينها ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا هذا خلف الحكم الثاني ان الفصل
قد يدخل في انية الجنس وتقريره انا بينا ان الفصل لا بد وان يكون موجبا
لحصول حصة النوع من ذلك الجنس ومعناه ان الناطق لا بد وان
يكون علة للحيوانية التي هي حصة الانسان واذا كان كذلك كان سببا
لوجود تلك الحصة وهذا هو المراد من قوله ان الفصل قد يدخل في
انية الجنس الحكم الثالث ان للفصل نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة

وله نسبة الى الحصة التي يحصل منها النوع وله نسبة الى النوع اما
نسبته الى طبيعة الجنس المطلقة فليس الا التقسيم فان الناطق يقسم
الحيوان الى الانسان والى غيره واما نسبته الى طبيعة الجنس المخصوص
وهي الحصة المعينة فهي ان يكون الفصل سببا لوجود تلك الحصة ولكنه
يكون خارجا عن ماهية تلك الحصة واما نسبته الى النوع فهو انه جزء من
اجزاء ماهيته لان الانسان لا معنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة
مع الناطقية فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع وايضا فهو
سبب لوجود النوع لان الفصل جار مجرى الصورة والصورة هي الجزء
التي يلزم من وجودها وجود تلك الماهية المركبة واذا عرفت هذا فقوله
الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس فهو حق لانا قد دللنا على انه خارج
عن ماهية الجنس سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق او الحصة المعينة
وقوله ويدخل في انية احد الانواع فالمراد ما ذكرنا الا ان الفصل سبب لوجود
النوع المعين وانما قال احد الانواع لان الفصل المعين لا يقومه الا النوع
الواحد والله اعلم الفصل الثامن في الالهيات وفيه مسائل المسالة
الاولى في اثبات واجب الوجود الدليل عليه ان هذا العالم الجسماني ممكن
بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه وكل ممكن فلا بد له من مؤثر
وكل جسم وله مؤثر ذلك المؤثر ان كان ممكنا كان الكلام فيه كما في الاول
فيلزم اما الدور وهو باطل او التسلسل وهو ايضا باطل بالدليل الذي ذكرناه
في بيان ان كل عدد له ترتيب في الطبع فدخول ما لا نهاية له فيه محال الا
الى واجب الوجود وهو المطلوب هذا هو تركيب اصل الدليل قال الشيخ
قد صح ان كل جسم منقسم بالمقدار او بالقوة وبالمعنى فوجوده عن اجزائه
التفسير قال رضي الله عنه كل جسم فهو مركب ولا شيء من واجب الوجود
بمركب فلا شيء من الجسم بواجب الوجود اما ان كل جسم فهو مركب فلانه

فشيئة من الاجزاء فيجد احدها التركيب بسبب المقدار فانا بينا في مسألة
نفي الجوهر الفرد ان كل جسم فهو قابل القسمة الى غير النهاية فعلى هذا لا
جزء الا وهو منقسم مركب وثانيها انا بينا في مسألة الهيولى والصورة
ان كل جسم فانه مركب من الهيولى والصورة وثالثها ان كل جسم ففيه قوى
يوجب الوضع الخاص والشكل الخاص والكيفية الخاصة فكل جسم ففيه
تركيب فيه ولقائل ان يقول هذا الوجه ليس بقوي لان التركيب الحاصل
بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب في ذات الجسم بل في الصفات
الحاصلة فيه القائمة بماهيته فلم قلتم ان التركيب الواقع في الصفات
الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات في نفسها ممكنة الوجود
وكيف لا يقول ذلك والله واجب الوجود لذاته عالم بجميع الماهيات
ولا معنى للعلم عندهم الا حصول صورة المعلوم في ذات العالم فيلزمهم
القول بحصول الصور الكثيرة في ذات واجب وذلك يبطل هذا الكلام
قال الشيخ والكل في الوجود لغيره فوجوده عن واجب بذاته التفسير قال رضي
الله عنه لما بين في الفصل الاول ان الجسم ممكن لذاته كان لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون الجسم ممكنا لذاته لكنه واجب الوجود بسبب وجوب
وجود جزئيه هما المادة والصورة فالشيخ ابطل هذا بان قال قد علمنا
بان المادة لا تخلو عن الصورة وظاهر ان الصورة لا تخلو عن المادة وكان
كل واحدة منهما متعلق الوجود بالاخر فلو كان كل واحدة منهما واجبا
لذاته لزم القول بوجود سببين كل واحد منهما واجبا لذاته ويكون
كل واحد منهما ممكنا في وجود الاخر اي يكون كل واحد منهما متعلق الوجود
بالاخر لكنا بينا في باب خواص الواجب والممكن ان ذلك محال ولقائل ان يقول
هذا الدليل مبني على انه ثبت بالدليل ان المادة لا يجوز ان تكون علة للصورة
ولان الصورة لا يجوز ان تكون علة المادة لانه بتقدير ان تكون علة لها

علة للاخرى لم يتم هذا الكلام واعلم ان الشيخ في سائر كتبه ذكر وجوها في هذا
الباب الا ان القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة لما كان باطلا كان
الشروع في هذه التفاصيل عبثا قال الشيخ وكل جسم وكل ما ذكر جسم
وكل صورة في جسم فوجوده عن واجب بذاته فهو ممكن بذاته التفسير قال رضي
الله عنه لما بين في الفصل الاول ان كل جسم فهو ممكن لذاته ثم بين في الفصل
الثاني ان كل ما كان مادة للجسم وكل ما كان صورة له فهو ممكن لا محالة
صرح بالنتيجة فثبت بمجموع هذه الكلمات ان العالم الجسماني ممكن لذاته
بحسب مجموعه وبحسب جملة اجزائه قال الشيخ فيجب بغيره التفسير قال رضي
الله عنه هذا هو المقدمة الثانية من مقدمات الدليل المذكور على اثبات
واجب الوجود وذلك لانا قد بينا في باب خواص الواجب والممكن ان الممكن
لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فلما ثبت ان العالم ممكن وجب ان يكون له
مؤثر ممكن فله مؤثر فنتج ان هذا العالم الجسماني له موجد ومؤثر قال الشيخ
وينتهي كما علمت الى مبدأ اول ليس بجسم ولا في جسم التفسير قال رضي الله
عنه ههنا مطلوبان الاول ان انتهاء العلل والمعلولات الى مبدأ واجب
لذاته وهو مبني على بطلان التسلسل والدور وقد تقدم تقريره والثاني
ان ذلك المبدأ يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو ايضا ظاهر لانا
حكمنا على ان كل جسم وجسماني فانه ممكن لذاته ثم قلنا وكل ممكن لذاته فلا بد
له من مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون مغايرا للاثر والمغاير لكل الاجسام
والجسمانيات يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو المطلوب
المسألة الثانية في توحيد واجب الوجود قال الشيخ ولا يجوز ان يكون
معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين فانهما اما ان يتميزا باعتبار الفصول
او بغير الفصول فان صارت متمايزة بالفصول لم يخل اما ان يكون حقيقة
وجوب الوجود يكون واجبة الوجود بدونها من غير تلك الفصول الا ان يكون

قال فصارت واجبية الوجود بالفصول فالفصول داخلة في ماهية معنى
الجنسي وقد بينا استحالة هذا وان لم يكن داخلة في تلك الماهية فيكون
وجوب الوجود وجوب وجود لنفسه من غير هذه الفصول *اقول* قال رضي
الله عنه لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان اما ان يكون مقولا
عليها قول الجنس على انواعه او قول النوع على اشخاصه وبيان هذا الحصر
ان الاشياء التي يكون واجب الوجود مقولا عليها اما ان يخالف بعضها
بعضا بالماهية والحقيقة او ليس كذلك بل لا يخالف بعضها بعضا الا
بالعدد فالاول هو قول الجنس على انواعه والثاني هو قول النوع على اشخاصه
ولقائل ان يقول هذا الكلام ضعيف لان شرط كون المعنى المشترك فيه
جنسا للماهية او نوعا للماهية ان يكون امرا ثابتا ولا يكون عبارة عن مجرد
السلب فلم قلتم ان وجوب الوجود معنى ثبوتي ولم لا يجوز ان يكون معنى
سلبيا فالذي يدل على صحة قولنا وجوه الاول ان وجوب الوجود لو كان
مفهوما ثبوتيا لكان اما ان يكون تمام الماهية او جزء الماهية او خارجا
عنها والكل باطل فوجب ان لا يكون مفهوما ثبوتيا وانما قلنا انه لا يجوز
ان يكون نفس الماهية وذلك لانا نعقل معنى كونه واجب الوجود لذاته
ولا نعقل حقيقته المخصوصة وذلك يدل على التغاير وايضا فوجوب
الوجود كيفية النسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة
للوجود والدليل عليه اتفاق المنطقيين على ان الوجوب والامتناع
والامكان جهات اي هي كيفيات لارتباط المحمول بالموضوع واذا كان
الامر كذلك امتنع ان يقال الوجوب نفس الذات وانما قلنا انه يمتنع ان
يكون خارجا عن الماهية فلان الخارج عن الماهية اللاحق بها يكون ممكنا
لذاته واجبا بوجود غيره فقبل هذا الوجوب وجوب اخر هذا خلف الثاني
ان الوجوب محمول على العدم بدليل انا ربما صدق قولنا ممتنع ان يكون فانه

يصدق فيه واجب ان لا يكون فيكون الوجوب محمولا على اللاكون فالمحمول
على العدم عدم الثالث لو كان الوجوب امرا موجودا لكان ذلك الموجود
مساويا لسائر الموجودات في الموجودية ومخالفا لها في الماهية فيكون
وجوده زائدا على ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده يكون لها الوجوب
فيلزم ان يكون للوجوب وجوب اخر الى غير النهاية وانه محال الرابع لو كان
الوجوب امرا ثبوتيا لكان قدرا مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب
بالغير فامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير ان كان بقيد ثبوتي
كان الوجوب بالذات مركبا وكل مركب ممكن فالوجوب بالذات ممكن
هذا خلف وان كان بقيد عدمي لزم ان يكون العدم جزءا من الوجود لانا
فرضنا ان الوجوب بالذات امر موجود وفرضنا ان امتيازه عن الوجوب
بالغير بقيد عدمي ولا شك ان ما به تمتاز الماهية في نفسها عن غيرها
يكون داخلا في قوامها فيلزم ان يكون العدم جزءا من الوجود وهو محال
فثبت بهذه الوجوه ان المفهوم من قولنا واجب الوجود يمتنع ان
يكون امرا ثبوتيا بل هو مفهوم سلبي وعلى هذا التقدير يكون قوله
على ماهيته على سبيل قول الجنس على الانواع ولا على سبيل قول النوع على
الاشخاص ولنا في هذا الموضع اشكالات كثيرة ذكرناها في سائر
الكتب ولا سيما في كتاب الاربعين في اصول الدين ولنرجع الى تفسير
الفاظ الكتاب اما قوله ولو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين
لكان تلك الاشياء اما ان يتميز اعيانها بالفصول او بغير الفصول
فالمراد ان امتياز كل واحد من تلك الاشياء عن الاخر اما ان يكون بالفصل
او لا بالفصل وهذا التقسيم صحيح الا ان في اجزاء الكلام بطفرة
ان مراده من قوله انه يمتاز كل واحد منهما عن الاخر لا بالفصل وهو
ان يكون واجب الوجود مقولا على تلك الاشياء قول النوع على اشخاصه

بين الاشخاص وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح لاحتمال ان يكون
كل واحد من تلك الاشياء الواجبة لذواتها يكون فردا في ماهيته و
يكون متباينا عن الآخر بتمام الماهية ويكون اشتراكها في الوجوب
اشتراكها في مفهوم سلبي والدليل على صحة ما ذكرناه انه لو كان امتياز
كل شيء عن غيره بفصل لزم التسلسل بل لا بد وان ينتهي الى امور يكون
امتيازها عن غيرها بماهياتها وحقائقها بعينها ومما يدل على ما ذكرنا ايضا
انه لا شك في وجود ماهيات بسيطة وكل بسيطين يفرضان
فلا بد وان يشتركا في سلب ما عداهما عنهما فاذن تلك البسيطتين
يكونان بعد اشتراكهما في ذلك السلب فانه يتميز كل واحد منهما عن
الثاني وذلك الامتياز لا يكون بالفصل والا لزم كون البسيط مركبا
هذا خلف فاما قوله فان صارت غيارا بالفصول لم يخل اما ان يكون حقيقة
وجوب الوجود يكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول
او لا يكون فان صارت واجبة الوجود بالفصول والفصول داخلة
في ماهيته المعنى الجنسي فقد بينا استحالة هذا فاعلم اني اظن ان هذا
الكلام ليس من كلام الشيخ وذلك لانه بين في اكثر كتبه انه لا يلزم من
كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوص كونه داخلا في ماهية
تلك الجنس بل يكون مقوما لها بمعنى انه قد يكون سببا لوجوده فلو
على هذا التقدير فالكلام المذكور ههنا باطل بالغالب على الظن انه قال
فان صارت واجبة الوجود بالفصول فيكون وجوب واجب الوجود
لذاته معلقا بغيره فيكون الواجب لذاته واجبا بغيره وذلك محال
وهذا الكلام الذي ذكره في ابطال هذا القسم في اكثر كتبه واما قوله
وان لم يكن داخلة في تلك الماهية فيكون وجوب الوجود موجودا
لنفسه من غير هذه الفصول فهو ايضا ضعيف لانه لا يلزم من كون

الفصل

الفصل خارجا عن ماهية الجنس ان لا يكون مقوما لحصة المخصوصة منه ثم
انه ذكر بعد ذلك كلاما آخر فقال ولو لم تكن فصولا لم يخل اما ان يكون
وجوب الوجود او لا يكون فان كان حاصلا وكثرتها بهذه الفصول
ليس بهذه الفصول هذا خلف وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه
الفصول فيكون هذه الفصول عوارض بعرض لها فيكون انقسامها
بالعوارض لا بالفصول وكان بالفصول هذا خلف وان كانت واحدة
ثم انقسمت بهذه الفصول فيكون هذه الفصول تعرض لها فيكون
انقسامها بالعوارض لا بالفصول وكان بالفصول هذا خلف وان القول
يشبه ان لا يكون هذا الكلام من كلام الشيخ فانه شديد الخبط عظيم
الاضطراب ولعل السبب في وقوع امثال هذه الكلمات في الكتاب ان
كثيرا من الناس يطالعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فيها فهما صحيحا
مطابقا بل يتخيلون اشياء فاسدة ويظنون انها هي الوجوه الصحيحة
فيثبتون تلك الكلمات المشوشة على حواشي الكتاب ثم ان الناسخ الجاهل
يظن بها انها من اصل الكتاب فيدخلها في الكتاب فلهذا السبب تشوش
هذه الكتب واني قد رايت هذا في تصانيفي فان كثيرا من الناس كتب
على حواشيها زوائد فاسدة ثم ان قوما ظنوا انها من الاصل فادخلوها
في المتن ثم ربما حالي بعضهم بتلك النسخة فاريها لمواقع من الحشو الزائد
الفاسدة فمثل هذا ايضا لا يبعد في كتب الشيخ وبالجملة فليرجع في نفس
هذا الفصل الى غير علما قوله ولما ان كانت غيرها بالعوارض لا بالفصول
فهو قد قلنا ان كل واحد مما هذا سبيله فهو من جنسه لعلة وكان واجب
الوجود بذاته فهو هو لعلة وقد قلنا لا شيء من واجب الوجود بذاته يوجد
لعلة واعلم ان المراد منه كونه واجب الوجود ان اقتضى تلك الهوية المعينة
وكل واجب الوجود فليس الا ذلك المقتضي فان لم يقتض تلك الهوية المعينة

فحينئذ لم يصر تلك المعنى الا بسببه منفصل فواجب الوجود لذاته واجب
الوجود بغيره وذلك محال واعلم انه ذكر في اول الدليل ان واجب الوجود لو
كان مقولا على كثيرين لكان تمايز تلك الاشياء اما بالفصول او لا بالفصول
ثم ابطل كلا القسمين فحينئذ ثبت ان واجب الوجود غير مقول على كثيرين
فلهذا السبب ختم هذا الكلام بقوله فواجب الوجود غير مقول على كثيرين
ثم قال وكل منهما واجب الوجود لذاته وكونه هذا لذاته فالمراد انه كونه واجب
الوجود يقتضي لذاته ان يكون هذا وعلى هذا التقدير فلا يجب وجود
الا هذا المسالة الثالثة في بيان ان واجب الوجود يقتضي لذاته واجب الوجود
من جميع جهاته معناه انه يمتنع التغير في صفة من صفاته والدليل
المشهور في هذه المسالة ان يقال كل صفة فنفرض فاما ان يكون ذات
واجب الوجود كافيا في ثبوت تلك الصفة او في عدم تلك الصفة او لا
في ثبوتها ولا في عدمها فان كان الحق هو الاول او الثاني لزم
دوام ثبوت تلك الصفة او دوام سلبها بدوام الذات الواجبة وان كان
الثالث فهو باطل لان الذات الواجبة موقوفة في التحقق على ثبوت تلك
الصفة او عدمها وثبوت تلك الصفة او عدمها موقوف على حصول
السبب الموجب لتلك الصفة او حصول السبب المقتضي لذلك العدم
والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء فيلزم ان يكون واجب
الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته هذا خلف فهذا هو البرهان المشهور
على ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته اذا عرفت
هذا فنقول حاصل الحرف في هذا الدليل ان القول بجواز التغير على صفة
من صفات واجب الوجود يقتضي ان يكون ذات واجب الوجود متعلقا
بالغير بوجه من الوجوه لا جرم رتب عليه قوله فلان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود من جميع جهاته لان قوله فاذن مما يحسن في ترتيب النتيجة

على المنع فاما في ترتيب كلام على كلام اخر اجنبي عنه فذلك غير جائز المسالة
الرابعة في شرح الصفات السلبية لواجب الوجود قال الشيخ ولانه لا
ينقسم بوجه من الوجوه فلا جزء له ولا جنس له واذا لا جنس له فلا فصل
له التفسير قال رضي الله عنه الجنس كالجزء المشترك والفصل كالجزء
المميز وكل ما لا جزء له فيمتنع ان يكون له جنس وفصل ثم ههنا
دقيقة وهي ان قوله واذا لا جنس له فلا فصل له مشعر بان عدم الجنس
علة لعدم الفصل وانما كان كذلك لان الشيء ان لم يشارك غيره في
امر داخل في الماهية كان متباينا عن ذلك الغير بتمام الماهية لا بالفصل
اما اذا كان مشاركا لغيره في امر داخل في الماهية ثم امتاز عنه وجب ان يكون
امتيازه عنه بجزء آخر فعلم ان الحاجة الى وجود الفصل معللة بوجود
الجنس قال الشيخ ولان ماهيته انيته اعني الوجود فلا ماهية يعرض لها
الوجود فلا جنس له اذ لا مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو التفسير
قال رضي الله عنه لقائل ان يقول لا شك ان واجب الوجود يصدق عليه
انه موجود لا في موضوع ثم انكم ذكرتم ان الموجود لا في موضوع هو الجوهر
وذكرتم ان الجوهر جنس الاجناس فيلزم ان يكون واجب الوجود داخلا
تحت الجنس واجاب عنه بانا قد ذكرنا ان الجوهر هو ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يصدق على الشيء الذي يكون
ماهيته غير انيته فزال هذا السؤال ولقائل ان يقول الكلام على هذا
ما تقدم فقد تقدم والذي نقوله الان انه لا يجوز ان يكون حقيقة ذات
واجب الوجود عين وجوده ويدل عليه وجوه الاول انا بينا ان مفهوم
الوجود مفهوم واحد فهذا المفهوم من حيث انه هو مع قطع النظر
عن كل ما سواه اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يقتضي ان لا يكون
عارضا لشيء من الماهيات او لا يقتضي شيئا واحدا من هذين القسمين

فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود عارضا للماهية فوجود واجب الوجود
يكون صفة حقيقية وان كان الثاني وجب ان لا يكون شي من الوجودات
عارضا لشي من الماهيات فاما ان لا يكون هذه الماهيات الممكنة الموجودة
او ان كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها وحينئذ لا
يكون مفهوم الوجود مفهوما واحدا هذا خلف وان كان الثالث
فحينئذ لا يتصور وجود واجب الوجود لانه واجب الوجود بغيره هذا
خلف الثاني ان وجود واجب الوجود معلوم وحقيقته غير معلومة
فوجوده غير حقيقته الثالث ان كونه مبدأ للغير اما ان يكون لانه
وجود او لانه وجود مع سلب والاول باطل والا لكان كل وجود كذلك
والثاني باطل والا لكان للسلب جزءا من علة الثبوت هذا خلف الرابع انهم
قالوا افراد الطبيعة الواحدة يجب ان يكون حكمها واحدا ثم فرعوا على
هذه المقدمة ابطال كون الخلاء بعدا مجردا فقالوا طبيعة البعد
طبيعة واحدة فان كانت مجردة فليكن كذلك في الكل فالجسم بعد مجرد
هذا خلف وان كانت مادية فليكن كذلك في الكل فالخلاء يمتنع ان يكون
بعدا مجردا ايضا قالوا المادة ثابتة في الاجسام التي تقبل الفصل فالجسمية
محتاجة الى المادة وجب في كل جسمية ان تكون محتاجة الى المادة وجب
في كل جسمية ان تكون محتاجة الى المادة اذا عرفت هذا فنقول الوجود
من حيث انه وجود حقيقة واحدة فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك
في الكل وان استغنت عن الماهية فليكن كذلك في الكل والله اعلم المسألة
الخامسة في بيان انه لا حد له قال الشيخ واذ لا جنس له ولا فصل فلا حد له
التفسير قال رضي الله عنه انما يلزم من عدم الجنس والفصل عدم
الحد لو ثبت ان الحد لا يحصل الا من تركيب الجنس والفصل لكن
الشيخ بين في الحكمة المشرقية ان الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس

والفصل مثل قولنا العدالة خلق مركب من اجتماع الحكمة والشجاعة
والعفة والعدد حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة فثبت ان
الحد قد يتركب لا من الجنس والفصل واذا كان كذلك فلا يلزم من عدم
الجنس والفصل عدم الحد بل الواجب ان يقال الحد تعريف للماهية
بذكر اجزائها وذلك انما يعقل في الشي الذي له جزء وواجب الوجود فرد
فيمتنع ان يكون له حد المسألة السادسة في بيان انه لا ضد له قال الشيخ
واذ لا موضوع له فلا ضد له التفسير واذ لا موضوع قال رضي الله
عنه الضدان هما الذاتان المتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل
اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف واذا ثبت هذا فنقول الشي لا
يكون له ضد الا اذا كان له موضوع وكل ما كان في موضوع كان محتاجا
الى الموضوع فيمتنع ان يكون له ضد وهذا الكلام صحيح لو ثبت ان
كل ما حل في محل فانه محتاج الى ذلك المحل والخلاف في ذلك مع الحكماء
وايضا فقد يقال الضد ويراد به المنازع المساوي في القوة وذلك
في حق واجب الوجود محال لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه
ممكن والواجب لذاته اقوى من الممكن لذاته المسألة السابعة في بيان انه
لا ند له قال الشيخ واذ لا نوع له فلا ند له التفسير قال رضي الله عنه اما
البرهان على امتناع التغير عليه فقد سبق تقريره لكن هاهنا بحث لطيف
وهو ان ظاهر اللفظ يدل على انه جعل كونه واجب الوجود من جميع
جهاته امرا مغايرا لقولنا انه يمتنع التغير عليه فاما اذا كان المفهوم
من ذلك هو عين المفهوم من هذا فكيف يمكن جعل ذلك علة لهذا
المسألة التاسعة في انه عالم قال الشيخ وهو عالم لا لانه يجتمع الماهيات
بل لانه مبدؤها وعنه تفيض وجودها وهو معقول وجود الذات وليس
انه معقول للذات عن انه ذات مجردة عن المواد ولواحقها التي

لاجلها يكون الوجود حسنا لا مقتضيا قال الشارح رضي الله عنه ظاهر هذا الكلام
يدل على انه لا معنى لكونه تعالى عالما بالاشياء الا انه مبدأ لوجودها فاما
ان يكون موصوفا بكونه عالما بها فلا وقوله لا انه مجتمع الماهيات اشارة
الى ما يجري مجرى الاستدلال على ذلك وتقريره ان تعقل العلم عبارة
عن حصول ماهية المعلوم في العالم فلو كان هو سبحانه وتعالى عالما
بالماهيات لاجتمعت هذه الاشياء في ذاته وذلك محال لوجهين الاول
ان الماهيات غير متناهية بدليل ان احد انواع الماهيات الاعداد لا نهاية لها
فلو كان تعالى عالما بالكل لحصلت في ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك محال
والثاني انه واجب الوجود لذاته واحد فتلك الصورة يكون ممكنة بذاتها
فيكون المؤثر فيها هو ذات واجب الوجود والقابل ان يقول لها ايضا هو تلك
الذات [illegible] مخصوصة كان عبارة عن زيد ومتى اخذ مع اعراض
اخرى ولواحق اخرى كان عبارة عن عمرو واحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني
فلم يلزم من قيام العلم باحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع
الضدين والجواب انه لا نزاع في ان الذات الواحدة اذا اخذت مع صفة
ثم انها بعينها اخذت مع صفة اخرى فان احد هذين المجموعين مغاير للمجموع
الثاني الا انا نقول ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الاضداد متنافية
متعاندة الا ترى ان الذات الواحدة اذا قام بها السواد والبياض فان تلك
الذات ماخوذة مع السواد مغايرة لتلك الذات ماخوذة مع البياض فلو
كان هذا القدر من التغاير مانعا من حصول التنافي بين الاضداد لوجب ان
لا يحصل التنافي بين الاضداد اصلا ولما ثبت علينا ان هذا القدر من
التغاير لا يمنع من تنافي الاضداد وانه متى كان المحل واحدا كانت المنافاة
بين الاضداد حاصلة وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال ولنرجع
الى تفسير الفاظ الكتاب واما قوله الكلي لا وجود له من حيث هو واحد

مشترك فيه في الاعيان فهذا هو البحث واما قوله ولا لكانت انسانية
واحدة بعينها مقارنة للاضداد انما يمتنع اقترانها لا لاجل وحدة الاعتبار
بل لاجل وحدة الموضوع فالمراد منه الجواب عن السؤال المذكور فان
السائل اذا قال ان تلك الذات ماخوذة مع خواص واعراض مغايرة
لتلك الذات ماخوذة مع خواص واعراض اخرى فههنا وان حصلت
الوحدة بحسب الذات لكنه حصل التغاير بحسب الاعتبار فلم لا يجوز
ان يكفي هذا القدر من التغاير في ان لا يتنافى الاضداد فاجاب عنه
بان قال الاضداد انما يمتنع اقترانها لا لاجل وحدة الاعتبار بل لاجل
وحدة الذات والموضوع ثم احتج على ان المانع من اقتران الاضداد ليس
هو وحدة الاعتبار بان قال انه لو كانت الاضداد يمتنع لكان اعتبار
الشيء مع احدهما غير اعتبار [illegible] فلم يمتنع اجتماع السواد والبياض
لكانت الذات الماخوذة مع السواد مغايرة لتلك الذات حال ما كانت
ماخوذة مع البياض ثم انا نعلم بالضرورة انه مع حصول التغاير من هذا
الوجه فان اجتماع الاضداد محال فعلمنا ان امتناع المغايرة انما كان لاجل
ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون موصوفا بالاضداد معا فثبت ان المانع
من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار ثم انه لما قرر هذا
الكلام اكده فقال وكيف يتصور جواز انه هو بعينه ذو رجلين وغير
ذي رجلين ووحدانيتهما وحدة بالعدد ولما ذكر هذه الوجوه اتبعها
بالنتيجة فقال فلا يكون واحدا بالذات اي فلا يكون الكلي المشترك
فيه واحدا بالذات متحصلا معينا في الاعيان المسألة الثانية في بيان
ان الشيء كيف يكون كليا مشتركا فيه في الاذهان قال الشيخ فالكلي انما
هو واحد بحسب الحد ووجود الحد في النفس بان يكون معنى معقول
واحد بالعدد ومن حيث هو في نفسه له اضافات كثيرة الى امور كثيرة

من خارج ليس هو اولى بان يطابق بعضها دون بعض ومعنى المطابقة
ان يكون لو كان هو بعينه في اي مادة كانت لكانت ذلك الجزئي واي
واحد منها سبق الى الذهن قبل الآخر هذا الاثر في النفس التفسير
قال رضي الله عنه لما بين الشيخ ان الكلي لا يجوز ان يكون موجودا في الاعيان
اشتغل ببيان ان الموجود في الاذهان كيف يكون كليا فان لقائل ان يقول
الصورة الموجودة في الاذهان عرض شخصي قائم بنفس معينة والشخصي
لا يكون كليا ولا مشتركا فيه فالكلام الذي ذكرتموه في الاعيان عائد
عليكم في الاذهان بل نقول ان من الناس من قال القول باثبات الكلي باطل
ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما
والقسمان باطلان فبطل القول بالكلي انما قلنا انه يمتنع ان يكون موجودا
لان كل ما كان موجودا امتنع ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الكلي اما ان
يكون موجودا او معدوما والقسمان باطلان فبطل القول بالكلي انما قلنا
انه يمتنع ان يكون موجودا فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معا وهو
محال واعلم ان هذا التصريح بان الله تعالى لا يعلم شيئا وهو خطأ عظيم
ومقالة منكرة واعلم ان هذا المذهب وان كان منقولا عن قدماء الاوائل
الا ان الذي اتفق عليه المحققون منهم انه تعالى عالم بذاته وعالم بجميع
الكليات فكان هذا القول الذي ذكره هاهنا رجوعا الى تلك المقالة
المنكرة واما قولهم يلزم وقوع الكثرة في ذاته فقد اجاب الشيخ عن
هذا السؤال في كتاب الاشارات بان قال هذه الكثرة غير واقعة في الذات
بل في توابع الذات ولوازمها وذلك لا يقدح في وحدة الذات ونحن
قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب الاشارات بان قلنا الوحدة ابعد
الاشياء عن الكثرة ثم انها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة
وهكذا الى ما لا نهاية له ولم يمكن حصول الكثرة في هذه الامور الخارجية

قادرا

قادحا في وحدة المعروض فكذا هاهنا واما قولهم يلزم كون الشيء الواحد قابلا
وفاعلا معا وهو محال فنقول لا نسلم انه محال ومدار كلامهم في بيان
امتناع هذا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك قد ابطلناه
في سائر كتبنا واما قوله وليس انه معقول لوجود الذات غير ان ذاته مجردة
عن المادة ولواحقها فاعلم ان هذا كلام كثير الدوران في كتب الفلاسفة
وهو عجيب فان المعنى قولنا انه مجرد عن المواد هو ان ذاته قائمة بنفسها
غنية عن محل تحل فيه وان عاقلا لا يعقل انه يلزم من كون الشيء عالما
انه غني عن المحل كانت عالمة بجميع الاشياء الا ترى ان الحجر والشجر والمدر من
لما كان كل واحد منها جوهرا قائما بنفسه كان عالما بالاشياء فثبت ان
هذا الكلام مختل من كل الوجوه المسألة العاشرة في انه سبحانه وتعالى
قادر قال وهو قادر الذات لهذا بعينه لانه مبدأ عالم الوجود الكل
عنه وتصور حقيقة الشيء اذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة الى شيء
غير نفس التصور يكون العلم نفسه قدرة واما اذا كان نفس التصور غير
موجب لم يكن العلم قدرة وهناك فلا كثرة بل انما هو مبدأ الاشياء وعلته
من جهة واحدة فاذا كان كذلك فكونه عالما بنظام الكل الحسن المختار
هو كونه قادرا بلا اثنينية ولا غيرية التفسير قال رضي الله عنه لا شك ان
القدرة هي الصفة المؤثرة في حصول الاثر اذا عرفت هذا فزعم الشيخ
ان المؤثر في دخول الممكنات في الوجود هو علم الله بها اذ لو كان المؤثر
فيها امرا آخر لوقعت الكثرة وذلك محال ولقائل ان يقول بتقدير ان
يكون المؤثر في دخول الممكنات في الوجود صفة اخرى غير العلم لزم وقوع
الكثرة في الصفات لا في الذات وقد دللنا على ان ذلك ليس بمحال ولو
لنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وهو قادر الذات لهذا بعينه فمعناه
انه قادر الذات لاجل انه عالم الذات فانا ان نثبت الى المؤثر في وجوده

الممكنات علمه تعالى بها كان علمه تعالى بها هو عين قدرته عليها واما
قوله لانه مبدا عالم الوجود الكل عنه وتصور حقيقة الشي اذا لم يحتج
في وجود تلك الحقيقة الى شي غير نفس التصور يكون العلم نفسه قدرة
واعلم ان الكلام في هذا الموضع من وجهين الاول ان هذا يجري مجرى
الاستدلال على ان قدرة الله تعالى هي عين علمه وذلك لانه لا يحتاج في
دخول الممكنات في الوجود الى شي زايد على كونه سبحانه وتعالى عالما
بها فوجب ان يكون قدرته عليها عين علمه بها ولقايل ان يقول انكم
ادعيتم ان قدرته تعالى على الاشياء عين علمه بالاشياء وذكرتم على
ذلك بان دخول الاشياء في الوجود يكفي فيه علمه تعالى بها وهذا
اعادة الدعوى فان للقايل فان اثبات الشي بنفسه باطل الثاني ان
قوله انه مبدا عالم الوجود الكل عنه تصريح بان كونه تعالى عالما بـ
الاشياء غير كونه مبدا لها وقد ذكرنا قبل هذين السطرين ان كونه
تعالى عالما بالاشياء غير كونه مبدا لها وقد ذكرنا قبل هذا بسطرين
ان كونه تعالى عالما بالاشياء هو عين كونه مبدا لها ولا ادري كيف تعلق
لهذا الرجل في هذا الكتاب الصغير الجمع بين هذه المتناقضات المسالة
الحادية عشر في بيان ان صفاته سبحانه وتعالى منحصرة في امرين
السلوب والاضافات واعلم ان لفظ القران مشعر به قال الله سبحانه
وتعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام اشارة الى السلوب و
الاكرام الى الاضافات وانما قدم السلب على الاضافة لانه يكفي في تلك
السلوب ذاته من حيث هو هو واما الاضافات فلا بد في تحققها من
غيره لان الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين وما يكفي فيه
ذات الشي وحده متقدم بالرتبة على ما لا بد في حصوله مع ذات الشي
من غيره فلهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام ولنرجع الى

الى من بعد الكتاب **قال الشيخ** وهذه الصفات له لاجل اعتبار ذاته من حيث هو مع
اضافة واما ذاته فلا تكثر كما علمت في الاحوال والصفات ولا يمتنع ان يكون
له اضافات كثيرة وكثرة سلوب **التفسير** قال رضي الله عنه واجب الوجود لا بد
وان يكون موصوفا بالاضافات لانه مبدا الغير وكونه مبدا للغير اضافة
بينه وبين غيره ولقايل ان يقول الاضافة عند الحكما موجودة في الاعيان
فكونه مبدا للغير اضافة بينه وبين غيره وكونه حاصلا مع غيره وكونه
متقدما على غيره وكونه باقيا بعد فناء غيره اضافات فيلزمكم القول
بحدوث هذه الاعراض في ذاته تعالى وذلك يقدح في قولكم انه يمتنع
التغير على صفاته ثم نقول وايضا موصوف بالسلوب وذلك لان كنه
حقيقته فانه يجب سلب ما عداها عنها فثبت انه تعالى موصوف
بالاضافات والسلوب واما انه موصوف بشي من الصفات فقد زعموا
انهم اقاموا الدلالة على نفيها واذا ظهرت هذه المقدمات ثبت
ان صفاته تعالى محصورة في الاضافات والسلوب المسالة الثانية عشر
في القانون الكلي في اسمايه تعالى **قال الشيخ** وان يحصل له بحسب كل اضافة
اسم محصل وبحسب كل سلب اسم محصل **التفسير** قال رضي الله عنه
اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشي اما ان يكون المفهوم منه ذات
ذلك الشي او صفة خارجة عن تلك الذات لاحقة بها اما القسم
الاول فقد قيل انه ممتنع الثبوت في حق واجب الوجود لان حقيقته
المخصوصة غير معلومة للخلق وما لا يكون معلوما لا يمكن وضع الاسم
له ولقايل ان يقول انا نعلم من نفسنا انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة
البتة فكيف نعلم ذلك فلعله سبحانه وتعالى عرف بعض عباده ذلك
ونقول هب ان احدا من الخلق لا يعلمها لكن لم يقيموا الدليل على انه يمتنع
حصول العلم بها فبتقدير ان يكون ذلك ممكنا لم يمتنع حصول الاسم له

ما كان ممكنا فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وبتقدير وقوع هذا الممكن
لا يبعد ان يكون له تعالى اسم مخصوص ويكون ذلك الاسم هو الاسم الاعظم
واما القسم الثاني وهو الاسم الدال على جزء من اجزاء الماهية فهذا في
حق واجب الوجود محال لانه ثبت انه سبحانه وتعالى منزه عن جميع جهات
التركيب واما القسم الثالث فهو الاسم الدال على الصفة فتلك الصفة
اما ان تكون صفة حقيقية او صفة حقيقية مع اضافة او صفة
حقيقية مع سلب او صفة حقيقية مع اضافة ومع سلب ولما كان
مذهب الفلاسفة يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة
كان كل هذه الاقسام ممتنع الثبوت في حق الله سبحانه وتعالى على
قولهم فبقي ان يكون الاسم الدال عليه اما ان يدل على سلب واضافة
او على ما تركب منهما فلهذا قال وان تحمل له بحسب كل اضافة اسم
محصل وبحسب كل سلب اسم محصل وترك ذكر القسم الثالث وهو ما
تركب من الاضافة والسلب نحو بلا على فهو المتعلم ومثال الاسم الدال
على ما تركب من الاضافة والسلب قولنا انه سبحانه وتعالى اول فان
معناه انه سابق على كل ما سواه وانه غير مسبوق عليه البتة المسألة
الثالثة عشر في تفصيل القول في كل واحد من سماته اعلم انه ذكر من صفاته
سبحانه في هذا الموضع خمسة انواع فالاول كونه تعالى قادرا قال الشيخ
اذا قيل له قادر فهو تلك الذات ماخوذة باضافة صحة وجود الكل
عنه الصحة التي بالامكان العام لا بالامكان الخاص وكل ما يكون عنه
يكون لزوم عنه لان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان كونه تعالى قادرا معناه كونه مصدرا
للاشياء ومؤثرا فيها وظاهر ان هذه المصدرية والمبدائية مفهوم
اضافي ثم انه ادرج هنا مسألة عظيمة وهي انه زعم انه يمكن وجود

الكل عنه لكن بالامكان العام لكن بالامكان الخاص والمراد منه ان المؤثر في
الشيء اما ان يؤثر فيه مع وجوب ان يؤثر واما الذي يؤثر فيه لا مع وجوب
ان يؤثر بل مع جواز ان لا يؤثر والقسم الاول فهو الموجب بالذات والقسم
الثاني فهو الفاعل المختار اما الموجب بالذات فكالنار للاحراق والشمس
والماء الموجب للتبريد واما الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منا
فاعلا لافعاله الاختيارية اذا عرفت هذا فنقول ارباب الملل و
الاديان اتفقوا على انه فاعل مختار والفلاسفة اتفقوا على انه سبحانه
وتعالى موجب بالذات وهم وان كانوا لا يصرحون بهذا اللفظ الا ان
حقيقة مذهبهم ذلك والشيخ صرح به في هذا الموضع فانه قال صحة
وجود الاشياء عنه ليس بالامكان الخاص بل بالامكان العام وذلك
لان الامكان الخاص هو انه يؤثر مع جواز ان لا يؤثر فتصريح هذا بان ذلك
باطل واما الامكان العام فانه يندرج تحته الواجب اذا عرفت هذا
فاعلم انه احتج على قوله بانه سبحانه وتعالى واجب الوجود من جميع
جهاته فوجب ان يكون تاثيره فيما يؤثر فيه على سبيل الوجوب لا على سبيل
الامكان الخاص واعلم ان هذا الكلام هو الذي عليه يعولون في اثبات
كونه تعالى موجبا بالذات وفي ان العالم قديم اما حكاية كلامهم في
تقرير المقام الاول فهي انهم قالوا كل ما لا بد منه في كونه مؤثرا في وجود
العالم اما ان يقال انه كان حاصلا او لم يكن حاصلا فان قلنا انه كان حاصلا
كان الفعل واجب الوقوع لان الجائز لا بد له من مرجح فعند حصول كل
تلك المرجحات لا بد من امر آخر حتى يصير مؤثرا في حصول الاثر فيكون
هذا الامر احد الامور التي لا بد منه في حصول المؤثرية فيكون الاثر واجب
الحصول واما اذا لم يحصل كل ما لا بد منه اما لانه لم يحصل شيء منها او
لانه حصل البعض دون البعض فعلى هذا التقدير يكون صدور الاثر

ممتنعا اذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزائد كان الاثر جائز الوقوع
فحينئذ لا يكون وجود ذلك الاثر موقوفا على ذلك القيد وذلك يقدح
في قولنا ان ذلك القيد احد الامور المعتبرة في تلك المؤثرية فثبت ان
عند حصول كل ما لا بد منه في المؤثرية يكون الاثر واجب الوقوع وعند فقدان
كل تلك الامور او بعضها فقدان واحد منها يكون الاثر ممتنع الوقوع فثبت
ان القول بان المؤثر مؤثر على سبيل الامكان الخاص كلام باطل وان الحق انه
مؤثر على سبيل الامكان العام اي على سبيل الوجوب واما حكايتهم كلامهم
في تقرير المقام الثاني وهو قدم العالم فهي انهم قالوا ان كل ما لا بد منه في كونه
تعالى موجدا كان حاصلا في الازل ومتى كان كذلك وجب ان يكون العالم
كان موجودا في الازل اما بيان الصغرى فهو ان تلك الامور لو لم يكن ازلية
لكانت حادثة فيعود الكلام في الامور المعتبرة في احداث تلك الامور ولزم
التسلسل واما بيان الكبرى فهو انه لما كان تلك الامور ازلية وجب ان
يكون موجدا في الازل فهو ما بينا ان كل الامور المعتبرة في الموجدية متى
كانت حاصلا كان القول بوجوب الموجدية لازما فهذا هو العمدة الكبرى
للفلاسفة واعلم ان القول بكونه سبحانه وتعالى موجبا بالذات باطل و
يدل عليه وجوه الاول ان حركات الافلاك لها بداية ومتى كان الامر كذلك
كان محركها فاعلا بالاختيار بيان الصغرى ان الحركة عبارة عن الانتقال
من حالة الى حالة اخرى فيكون مسبوقة بالغير والازل ينافي المسبوقية
بالغير فيكون الجمع بينهما محالا فثبت ان الحركة لها اول واما بيان الكبرى
فهي ان الحركات لما حصل لها اول وجب ان يكون محركها فاعلا بالاختيار
اذ لو كان موجبا بالذات فذلك الموجب كان موجودا في الازل والازل
قبل بداية حصول تلك الحركات وكان يلزم حصول تلك الحركة قبل
حصولها وذلك محال وهذا برهان شريف الثاني ان الاجسام متساوية

في الجسمية ومتفاوتة بالصفات يعني الاشكال والابعاد والكيفيات
فلو كان له العالم موجبا بالذات لكانت نسبته الى جميع الاجسام على
السوية وكان اختصاص بعض الاجسام بصفة واختصاص جسم اخر
بضد تلك الصفة رجحانا لاحد طرفي الممكن على الاخر بغير مرجح وهو
محال لا يقال الاختلاف هذه الاجسام في هذه الصفات معلل باختلافها
في القوى والطبايع لانا نقول الكلام المذكور في اختلاف الصفات
عائد الى اختلاف القوى والطبايع فلزم تعليلها بقوى وطبايع اخرى
ولزم التسلسل وهو محال الثالث وهو ان تشريح بدن الانسان يدل
على ان خالق هذا البدن في غاية الرحمة والاحسان والحكمة وانه تعالى
مختار فلو كان موجبا لكانت نسبة تاثيره الى المادة التي منها يتولد
القلب كنسبة تاثيره الى المادة التي منها يتولد سائر الاعضاء وحينئذ
وجب ان لا يحصل هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة واذا ثبت
انه سبحانه تعالى فاعل مختار وجب ان يكون عالما بالاشياء لان الفاعل
المختار هو الذي يقصد الى ايجاد الاشياء والقاصد الى ايجاد الاشياء لا بد
وان يكون متصورا للماهيات لان من لا يكون متصورا للماهيات
استحال منه القصد الى ايجادها واذا حضر عنده تصور الماهيات
وجب ان يحضر عنده التصديق لها تصديقا مطابقا لان تلك الماهيات
اما ان يكون من حيث هي واجبة الانتساب الى الاخرى بالثبوت او
الانتفاء او بالجواز فان كانت واجبة الانتساب الى الاخرى بالثبوت
فتلك الماهية لما هي موجبة لذلك الانتساب اما بالواسطة او لا
بواسطة وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بما يوجب ذلك
الانتساب والعالم بالموجب عالم بالاثر والعلم بتلك الماهية يوجب
العلم بذلك التصديق ايجابا كان او سلبا واما ان كان انتسابا بغير

بعض تلك الماهيات الى غيرها لا لجواز كان ذلك الجواز ايضا من لوازم تلك
الماهيات وحينئذ يعود الكلام المذكور من ان العالم بتلك الماهيات
عالم بتلك الجوازات فثبت انه سبحانه وتعالى فاعل مختار وثبت ان الفاعل
المختار عالم بالتصورات وثبت ان العالم بالتصورات عالم بالتصديق
فهو سبحانه عالم بالكل وهذه المباحث شريفة حادثة للعقول الى
معرفة جلال المبدأ الاول وقال المفسر هذا رضي الله عنه لقد كتبت
الى بعض اكابر الملوك كلاما فعلت الاحتياط الاعتراف بالفاعل المختار
وتسليم التكليف وذلك لان هذا العالم ان لم يكن له موثر او ان كان
له موثر الا ان ذلك الموثر موجب وان كان ذلك الموثر فاعلا مختارا
لكنه لم يكلف عباده فلي اصلا فالنجاة حاصلة للكل ما لو كان للعالم
موثر قادر مكلف فمن انكر ذلك فقد استوجب العقاب العظيم فثبت
ان هذا المذهب اقرب الى الاحتياط فكان اولى بالقبول ولنكتف
بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة فانها اعظم المسائل الاله
الالهية وقد استقصينا فيها في سائر كتبنا والله اعلم قال الشيخ
فاذا قيل له واحد نعني به موجود لا نظير له او موجود لا جزء له فهذه
التسمية تقع عليه من حيث اعتبار السلب التفسير قال رضي الله عنه
هذا هو الكلام في تفسير كونه سبحانه وتعالى واحدا فله معنيان
احدهما انه واحد بمعنى انه ليس في الوجود موجود آخر يساويه في كونه
واجب الوجود فالثاني انه واحد بمعنى انه في ذاته غير مركب من الاجزاء
والابعاض فالنقطة والوحدة لا يصدق عليها انه واحد بالمعنى الاول
ويصدق بالمعنى الثاني ولا شك ان كلا المفهومين سلب محض قال
الشيخ واذا قيل له حق فمعنى ان وجوده لا يزول وان وجوده هو على ما ينبغي
فيه التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الكلام في تفسير كونه حقا واعلم

ان الحق هو الموجود والباطل هو المعدوم فلما كان اولى الموجودات بالوجود
هو واجب الوجود لا جرم كان احق الموجودات بكونه حقا هو هو وكما انه في
ذاته احق الاشياء بهذا الاسم فكذلك اعتقاد وجوده والاخبار عن
وجوده احق الاعتقادات بالحقيقة والصدق قال الشيخ واذا قيل حي فمعناه
انه موجود لا يفسد هو ومع ذلك دال على الاضافة لان معناه العالم
الفاعل التفسير قال رضي الله عنه الحي هو الدراك الفعال وكونه دراكا اشارة
الى العلم وكونه فعالا اشارة الى القدرة فلما ثبت في كونه قادرا انه محض الافعال
وجب ان تكون الحالة الحي ايضا كذلك واعلم انه قد يطلق لفظ الحي و
يراد به كونه باقيا على حاله الاولى يقال للشجرة التي بقيت على الصفة التي
لاجلها كانت مثمرة انها حية واما اذا بطلت عنها تلك الصفة فقد يقال
انها يابسة ومنه قوله تعالى الارض احيا الموت وبهذا التفسير يرجع
الحيوة الى عدم الفساد وهو سبحانه احق الاشياء بهذا المعنى فكان الحي
في الحقيقة ليس الا هو فلهذا قال سبحانه هو الحي لا اله الا هو قال الشيخ واذا
قيل خير محض فمعناه انه كامل الوجود برئ عن القوة والنقص فان معنى كل
شيء حصة الخاصية ويقال الخير لانه يرى في كل شيء حصته وانه يستمتع بالذات
والوصال ويصير بالعرض والانفصال اعني الوصال الحاصل واعني بالانفصال
الخاص باثره التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان كون الشيء خيرا اما ان يكون راجعا
الى ذات الشيء او الى فعاله وكذلك كونه شرا اما ان يكون راجعا الى ذاته
او الى فعاله اما الخير العائد الى ذات الشيء او الى فعاله وكذلك كونه
شرا اما ان يكون راجعا الى ذاته فلا معنى لها الا ان كل كمال وجلال يمكن
حصوله له فهو حاصل له بالفعل والشر ما يقابله ولا شك ان واجب
الوجود كذلك لانا قد دللنا على انه واجب الوجود في ذاته وفي جميع جهاته
وفي جميع افعاله فلا كمال يمكن حصوله بالامكان العام الا وهو حاصل له

حصول لا يمتنع ثبوت له لازم لا بد منه فكان خيرا محضا بهذا الاعتبار واما الخيرية
العايدة الى الافعال والاثار فمعناها اللذة والسرور وما يكون وسيلة
اليهما او الى احدهما وعند هذا اضطربت العقول والالباب بسبب ما
يشاهدونه في هذا العالم من كثرة الالام وجواب الحكماء عنه ان اللذات والخيرات
اكثر من الالام والشرور وانما حصل هذا القدر بالعرض لانه لا
يمكن تحصيل تلك المنافع الراجحة الا مع هذه المضار المرجوحة قالوا وترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ولقائل ان يقول الذي ذكرتم ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير قضية حملية موضوعها قولنا
ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ومحمولها قولنا شر كثير فان عنيتم
بالشر الكثير الذي جعلتموه محمولا هو انه ترك الخير الكثير فتصير محمول
القضية عين موضوعها وهذا كلام لا فائدة فيه وان عنيتم بالشر
الكثير الالم الكثير فيصير معنى هذا الكلام ان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل الم كثير ومعلوم انه باطل لانه اذا لم يوجد هذه الاشياء لم يحصل
الم ولا لذة ولا شر ولا سعادة واعلم ان الكلام في هذا الباب طويل ولنرجع
الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله واذا قيل خير محض معنى انه كامل
الوجود بريء عن القوة والنقص فان شر كل شيء نقصه الخاص به واعلم ان
المراد منه تفسير الخيرية العايدة الى ذات الشيء وصفاته واما قوله وقد يقال
له خير لانه يؤتي كل شيء خيرته فالمراد منه تفسير الخيرية العايدة الى
الافعال واما قوله وانه سمي بالذات والوصال ونص بالعرض و
الانفصال فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان المقصود بالذات تحصيل الخيرات
والمنافع الغالبة الراجحة واما هذه الالام والشرور فهي انما صارت
مقصودة لانها لا تخلو عن جوهر ومع ذلك فهي من لوازم تلك الخيرات
العالية وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا جرم صار هذه

تنبيه

الشرور

الشرور ومراده بالشيع والعرض واما في المواصل وصاله بالوصال انه وفي
بالانفصال الحاسر انه فالمراد منه ان التأثير الاول المطلوب بالذات هو
الخير واما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك التأثيرات التي يصير ما نفعه من
وصولا ما دلت التاثيرات الاول المطلوبة بالذات فتلك هي الشرور وهي
داخلة في القضاء الالهي بالعرض والتبع كما قررناه واعلم **الفصل**
ونقرير المعاد وفيه مسائل المسالة الاولى في البحث عن ماهية اللذة
وحقيقتها **قال الشيخ** اذا كان كل مكمل مدرك لذيذا للمدرك فهذا هو اللذة
التفسير قال رضي الله عنه اثبات اللذات الحقيقية والالام الروحانية
مشروط بالبحث عن حقيقة اللذة والالم فلهذا السبب شرع الشيخ
في بيان ذلك واعلم ان كل شيء يحمل شيئا اخر فادراك المستكمل لذلك المكمل
لا ينفك عن الالتذاذ واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الادراك
هو عين ذلك الالتذاذ ولما قرر الشيخ ذلك فقال فهذا هو اللذة و
لقائل ان يقول حاصل هذا الكلام انه متى حصل ادراك المكمل فقد حصلت
اللذة ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون هذا الادراك عين هذا
الالتذاذ لكن السؤال قائم في صغرى هذا القياس وفي كبراه اما
الصغرى فلا نسلم ان ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة فان المريض قد يعاف
الطعام اللذيذ ويشتهي الضار لا يقال ان هذه الحالة انما حصلت
لقيام الخلط العائق عن حصول هذه اللذة لانا نقول المانع قد يمنع
المقتضي من حصول الاثر اما لا يمنع الشيء عند حصوله نفسه عن حصول
نفسه فههنا لو قلتم ان هذا الادراك موجب للذة يصح منكم ان تقولوا
ان هذا الخلط منع عن تأثير هذا الادراك في حصول اللذة اما انتم
تقولون ان هذا الادراك عين هذه اللذة ثم ان هذا الادراك حاصل
في هذا الوقت واللذة غير حاصلة فالقول بان قيام الخلط المخصوص

التاسع

عبر عن حصول هذه اللذة غير معقول على هذا القول فان قالوا فنحن
لا نقول ان هذه الادراك عين اللذة بل نقول انه موجب للذة فنقول
ان قلتم هكذى فقد سقط دليلكم فانا نقول الموجب قد يتوقف تاثيره
في اثره على شرط فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الادراك لحصول هذه الحالة
المسماة باللذة يتوقف على تمام البدن فعند فقدان البدن لا يحصل
هذه الحالة واما الكبرى وهي قولنا كلما حصل هذا الادراك فقد
حصلت هذه اللذة علمنا ان هذا الادراك عين هذه اللذة فنقول هذا
ايضا باطل لانه لا يلزم من حصول الملازمة اليقينية نفيا واثباتا حصول
الوحدة الا ترى ان النوع وفصله الخاص به وخاصته الخاصة به متلازمة
نفيا واثباتا مع حصول التغاير واحدى الاضافتين لازمة نفيا واثباتا
مع حصول التغاير واحدى الاضافتين ملازمة واما النوع فالبحث هذه
الملازمة الا في بعض الصور فاذا كانت الملازمة اليقينية في الكل لا توجب
الوحدة فالملازمة المظنونة في البعض كيف توجب الوحدة قال الشيخ وهو
ادراك الملائم التفسير قال رضي الله عنه المراد من تحديد اللذة وهو انها
ادراك الملائم ولقائل ان يقول هذا التعريف مردود من وجوه الاول
انه لا يجب في كل تصور ان يكون مكتسبا من تصور آخر يتقدمه والا
لزم اما الدور واما التسلسل وهما باطلان بل يجب الانتهاء الى تصورات
غنية عن التعريف واولى الاشياء بذلك الامور التي ندركها بحواسنا او
نجدها من انفسنا وجدانا بديهيا ونجد التفرقة بينها وبين غيرها وجدانا
بديهيا ولا شك ان اللذة والالم من هذا الباب فكان الاشتغال بتعريف
ماهيتها عبثا الثاني ان تعريف الشيء بما هو اخفى منه ممتنع عند المنطق
والعلم بكون الالم الما وكون اللذة لذة امر حاصل للكل في بديهة العقل و
الحس واما ان الملائم ما هو وان ادراكه هل هو عين هذه الحالة المسماة باللذة

امر مشكوك للكل وكون هذا التعريف من باب تعريف الاظهر بالاخفى ولانه
باطل الثالث انه ان كان المراد من الملائم ما يقوي جوهرنا ويصححه بشرط
ان يتصل بنا ويصير جزءا من ذواتنا فهذا معقول فانا نلتذ باكل الطعام
لانه متصل بابداننا ويقوي مادة الحيوة والصحة الا انه على هذا التقدير
لا يمكن ان يقال ان معرفة الفلاة موجبة للذة لانه يمتنع ان يتصل
الشيء بذاتنا وان كان المراد منه كل ما له تاثير في قوة الحيوة والصحة سواء كان
مباينا او ملاقيا فهذا باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان الاجرام الفلكية
والكوكبية هي الاسباب الاصلية لحدوث الحيوة والصحة فوجب ان يكون
الالتذاذ بادراكها اقوى من الالتذاذ باكل الطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ
واما العكس فما ذكرنا ان المريض قد يلتذ بما يضره واما ان كان المراد من الملائم
مفهوما آخر فلا بد من بيانه قال الشيخ والملائم هو الفاضل بالقياس الى
الشيء كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والغلبة عند الغضب والرجاء
عند الوهم والذكر عند الحفظ التفسير قال رضي الله عنه اراد ان يفسر الملائم
فابدل هذا اللفظ بلفظة اخرى وقد نهوا عنه في المنطق في التعريفات
الحقيقية من الاقتصار على ابدال لفظ بلفظ آخر ثم ذكر لنا لهذا المعنى
من قوى خمسة والحاصل في هذا الباب انا اذا ادركنا هذه الامور حصلت
لنا لذة واما ان نقطع بان هذه اللذة عين ذلك الادراك او ذلك الادراك
موجب لها او هذا الادراك شرط لايجاب الموجب لها فكل ذلك مجهول
غير معلوم المسألة الثانية في اثبات السعادة الروحانية قال الشيخ وهذه كلها
ناقصة الادراك والنفس الناطقة للحق الاول الذي هو المكمل لكل وجود
بل المستفيد وهو الذي هو الخير المحض التفسير قال رضي الله عنه بيان ان
الفاضل عند القوة الذائقة هو الحلو فلا جرم كان ادراك الحلاوة لذة و
الفاضل عند البصر هو النور فلا جرم ابصار النور لذة وكذى القول في سائر

القوى التي ذكرناها فحصل منه ان ادراك الملائم الحاصل لها فعند هذا قال
وجب ان يكون معرفة الله تعالى من اعظم اللذات ثم قال وهذه القوى
الحسية ناقصة في مدركاتها والنفس الناطقة اذا عرفت الحق سبحانه
فهي كاملة في ادراكها كاملة في مدركها فوجب ان يكون هذا الادراك
اكمل لذة اما بيان ان هذه القوى الحسية في ادراكها وجوه الاول ان
القوى الحساسة انما تدرك المماسة والمماسة لا يكون ملاقاة بالاسر
واما النفس الناطقة فانها لا تدرك التدريجية بل صارت القوة الادراكية
كانها غاصت في ماهية المدرك بالكلية وكذلك فان القوة الباصرة لا
تدرك الا ظاهر المحسوس فاما القوة العقلية فانها تغوص في الباطن
فتعرف الاجناس على اختلاف مراتبها وتميز حقيقة كل واحد منها عن
الآخر والثاني ان القوى الحساسة اذا ادركت شيئا عرضت لها الكلالة
عن ادراك الشيء الآخر والقوة الناطقة اذا ادركت شيئا صارت عند ذلك
اقوى على ادراك سائر الاشياء والثالث ان القوى الحساسة يعرض لها
الاغلاط الكثيرة بسبب اختلاف مزاج الآلات الجسمانية والقوة العقلية
لما لم تكن جسمانية لم يعرض لها الاغلاط بهذا السبب فهذا البيان ان
ادراكات النفس اشرف من ادراكات القوى الحسية واما ان مدركات النفس
الناطقة هي ذات واجب الوجود وصفات جلاله وكماله وكيفية تاثيره
في تكوين العالم الروحاني والعالم الجسماني ومن مدركات النفس الناطقة
الملائكة المقربون واختلاف درجاتهم ومراتبهم واما مدركات القوى
الحساسة فهي الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الاجسام النباتية
والحيوانية ومعلوم انه لا نسبة في الشرف بين هاتين الدرجتين واذا عرفت
هذا فنقول الحاصل ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم وجب القطع بانه كلما
كان الادراك اكمل وكان المدرك اشرف كون اللذة اقوى واعلى فثبت

ان

ان ادراك النفس لحضرة جلال الله اقوى الادراكات ولما ثبت ان الحق سبحانه
وتعالى اشرف الموجودات لزم ان تكون اللذة الحاصلة بادراك جلاله
تكون اقوى واعلى قال الشيخ واذا لم يلتذ نفسنا بذلك او التذت
لذة يسيرة فلذلك الشواغل البدنية التي هي كالامراض والبعد المنافية
لغرق النفس في الطبيعة مثل المريض الذي لا يتذوق الحلو ويناذون
واذا زال العائق تمت اللذة بالحلو وظهر السالم بالالم وهذا ايضا كالخدر
الذي لا يحس بالم ولا لذة وكالذي به بوليموس فانه جائع ولا يحس بالم
الرجوع واذا زال العائق اشتد به الاحساس التفسير قال رضي الله عنه السائل
ان يقال فنقول لما كان معرفة الله تقتضي هذه اللذة العظيمة فنحن
في هذه الحياة الجسمانية نعرفه معرفة تقتضيها الطاقة البشرية فلم لم يحصل
منه اللذة فاجاب عنه بان المقتضي للذة قائم الا ان اللذة لم يحصل لان
اشتغال النفس بتدبير البدن مانع عن حصول هذا الاثر والمقتضي
قد يتخلف الاثر عنه لاجل قيام المانع ثم ضرب لهذا امثلة اولها المريض
الذي يتأذى بذوق الحلو فان ادراك الحلاوة موجبة اللذة الا انه لم يحصل
اللذة هاهنا لان الخلط الحاصل الموجب لذلك المرض عائق عن حصول
هذا الاثر وثانيها ان العضو الخدر اذا احرقته النار فانه لا يحس بالالم
مع ان المقتضي للالم قائم الا انه لم يحصل الاحساس لان كونه خدرا عائق
عن حصول الاحساس واذا زال هذا العائق حصل الاحساس لا محالة
وثالثها المريض المسمى بوليموس وهو الانسان الذي يحصل له مزاج يوجب معه
فلا يحس بالجوع البتة فان المقتضي لالم الجوع قائم وهو تحلل الاجزاء البدنية
الا ان سوء مزاج فم المعدة يمنع من حصول هذا الاحساس فاذا زال هذا
العائق حصل الاحساس فكذا هاهنا ولقائل ان يقول السؤالات على هذه
الحجة كثيرة ذكرناها في كتاب الملخص ونكتفي هاهنا بالقليل منه فنقول

تقولون ان هذا الادراك عين هذه اللذة او تقولون هذا الادراك موجب
هذه اللذة والاول باطل لان الادراك حصل قبل الموت فوجب ان لا يكون
الادراك هو عين هذه اللذة والعذر الذي ذكرتموه وهو قيام المانع فهو
في هذا المقام باطل لانه يجوز ان يكون المقتضي قائما الا ان المانع يمنعه من
ايجاب هذا الاثر فهذا معقول اما ان يقال ان الشي حاصل ثم ان المانع يمنع
من حصوله حال كونه حاصلا فهذا لا يقوله عاقل فثبت ان هذا القدر انما
يتم اذا التزمتم بان هذا الادراك ليس عين هذه اللذة بل هو امر موجب
اللذة الا انا نقول انه على هذا التقدير يسقط هذا الدليل وبيانه من وجهين
الاول ان القوى المدركة مختلفة بالماهيات والادراكات ايضا مختلفة
بالماهيات والاشياء المختلفة بالماهيات لا يجب اشتراكها في الاحكام
فلا يلزم من كون الادراكات الحسية موجبة اللذة كون الادراكات العقلية
موجبة للذة الثاني هب ان الادراكات العقلية موجبة اللذة لكن كون المقتضي
موجبا لاثره قد يكون موقوفا على شرط فلم لا يجوز ان يقال كون الادراكات
العقلية موجبة للذة موقوفا على حصول الالات البدنية فعند فقدان
هذه الالات بطل الشرط فلا جرم لم يحصل المشروط والاقرب عندي
في تقرير هذا الباب ان يقال الاستقراء دل على ان الكمال محبوب لذاته
واذا كان كذلك لزم ان يقال ان الشي كلما كان ابلغ كمالا كان اولى بالمحبوبية
واكمل الاشياء هو الحق سبحانه وتعالى فكان اولى بالمحبوبية واكمل الاشيا
وادراك المحبوب من حيث هو محبوب موجب اللذة فلما كان ادراك النفس
الناطقة الحق سبحانه اكمل من ادراك القوى الجسمانية لمدركاتها وكان الحق
سبحانه اكمل الموجودات وجب ان يكون اللذة الحاصلة من ادراكه اكمل مراتب
اللذات والسؤالان اللذان ذكرناهما وان كان قد يحتمل بقاؤهما على هذه
الطريقة لكنه يمكن الجواب عنهما هاهنا بوجوه لا يمكن ذكرها في تلك الطريقة

المسالة الثانية في اثبات الشقاوة الروحانية قال الشيخ وكذلك حال النفس
الناطقة الملاحظة لكماله من مؤلمات جوهره لان فقد كل قوة فعلها الخاص
من مؤلماتها اذا كانت تدرك الفقد التفسير ذلك ظاهر وقد بينا فيما سبق
ان معرفة الحق سبحانه توجب اللذة العظيمة قال في هذا الموضع ان فقدان
هذه المعرفة سبب للالم العظيم واحتج عليه بان فقد كل قوة فعلها الخاص
بها من مؤلماتها وهذا اعادة المطلوب بعبارة اخرى فيكون الاستدلال
على اثبات المطلوب بعينه اثباتا للشي بنفسه وانه باطل واما قوله اذا كانت تدرك
الفقد فاعلم ان هذا كالاعتراف بان فقدان معرفة الله لا يوجب الالم مطلقا
بل انما يوجب الالم اذا حصل الالم العلم بحصول ذلك الفقدان وتقريره
ان المعرفة كمال النفس الناطقة فاذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها
فقد حصل العلم بفقدان الكمال ومتى حصل العلم بفقدان الكمال فقد حصل
الالم الروحاني والدليل عليه الاستقراء الظاهر وهذا اقصى ما يمكن ان يقال
في تقرير هذا الموضع ولقائل ان يقول انكم تسلمون ان النفس الخالية عن العقائد
الحقة والباطلة غير متالمة اما التي تدعون انها النفس الموصوفة بالعقائد
الباطلة فهي المتالمة فنقول هذه النفس بعد المفارقة اما ان تعلم كونها
مخطئة في تلك العقائد او لا تعلم فان علمت كونها مخطئة في تلك العقائد
لم يبق معها تلك العقائد لانه متى حصل الشعور بكون ذلك الاعتقاد
خطاء باطلا لم يبق ذلك الاعتقاد واما ان لم تعلم كونها مخطئة في
تلك العقائد لم يحصل لها شعور بكونها فاقدة للعقائد الحقة فوجب
ان لا يحصل لها الم بسبب فقدان العقائد الحقة قال الشيخ لكن البدن
هو الشاغل عن الاحساس بالم هذا الفقدان والوجود مضاد الحق مثل
ما يجده من الالم بذوق مضاد الحلو فاذا انقطع البدن اشتدت هذه الآلام
وعظم الالم اشتدادا لا يقاس الى حال الالتذاذ بحلو وذوق التفسير قال

[illegible] هذه المسئلة الذي ذكره في اللذة العقلية اعاده في ابر المعتقد وهو انه
الكلام [illegible] معرفة الله تعالى وحصول العقايد الباطلة يوجب هذا الالم
[illegible] صاحب العقايد الباطلة هذا الالم فاجاب عنه ايضا
[illegible] الجواب وهو ان المقتضى للالم قائم الا انه لم يحصل الالم لان اشتغال
النفس بتدبير البدن مانع من الاحساس بذلك وتقريره عين ما تقدم
في ذلك الموضع المسالة الرابعة في ضبط المعرفة التي بها تكمل السعادة الا[illegible]
وهي اخر الكتاب **قال الشيخ** والسعادة هي الانقطاع بالجملة من ملاحظة هذه
المحسوسات و وقفة النظر على جلال الحق الاول ومطالعته مطالعة عقلية و
الاطلاع على ان الكل من قبله ليكون صحيفة الكل منصورة في النفس الناطقة
لحظها وهي مشاهدة ذات الاحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة
عقلية والحق ولي فضله يبلغنا اليه انه سميع مجيب **التفسير** قال رضي الله عنه
الانسان يباين النبات والحيوان بالكلية وشرهه ووقاعه ونشاركه سائر الحيوان
بشهوته وغضبه وبحبه للاستعلاء ويمتاز عنها باسرها في كونه عارفا
بحقايق الاشياء محيطا مطلعا عليها وبذاته العقلية التسليمية مشاهدة بان
الانسان اشرف من الجماد والنبات وسائر الحيوانات فاذا كان هو اشرف من
بكونه انسانا وهو انما كان انسانا بهذه المعرفة وجب ان يكون هذه المعرفة
اشرف ما علمه الانسان هذا فنقول انما عرفنا هذه الجسمانيات على سبيل
الحرص فيه لان احوال هذه الجسمانيات رذيلة ومتى كانت رذيلة كان
العلم بها رذيلا والكمال الا ان يكون علم شرفا لان الحس ايضا فشرف العلم
بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف كان العلم به اشرف والحق سبحانه اشرف
المعلومات فيكون معرفته اشرف المعارف الا ان هذه المعارف لا يلتفت اليها
عند حلول النفس الناطقة عن الالتفات الى ما سواها فاما اذا التفت الى ما سواها
ضعف تلك المعارف الالهية في الجلاء والاشراق واللمعان وهذه الاحوال

لاسبيل



لاسبيل الى الوصول اليها الا بالتجريد والانسلاخ عما عرفت هذا بيان اول
مراتب السعادة الانسانية الانقطاع بالجملة من ملاحظة هذه الاحساس و
اما اخر مراتب هذه السعادة وغايتها فهو وقفة النظر على جلال الحق الاول
ومطالعته مطالعة عقلية مبرأة عن مشارع احكام الوهم والخيال والعلم
مرتب [illegible] وقفة النظر على جلال الحق الاول انه يجب ان يعقول الخلق قاصرة عن
معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه وتعالى بل الاحول عنده هو ان الحق سبحانه
وتعالى له السلوب والاضافات فاما السلوب فغايته الاشارة الى الجلال و
اما الاضافات فغايته الاشارة الى الاطلاع على ان الكل من قبله وعنده
فالنفس بصيرة كاملة [illegible] الجوهر [illegible] العنصر [illegible]
الجلال والاكرام وهو باضافاتها حيث فلهم معرفة الجلال على معرفة الاكرام
جعلنا الله اليه انه سميع مجيب **التفسير** قال رضي الله عنه والاولى ان نختم هذا
الكتاب بكلام [illegible] عن بعض الصالحين وهو ذو النون المصري رحمة الله عليه
الهي [illegible] مكشوف وانا اليك متلهف اذا اوحشتني الذنوب ادنيتني
ذكر [illegible] بان ارمز الامور بيدك وان مصدرها عن قضائك وقدرك
اللهم ولي بالذات والتقصير مني وقد القيت ضعيفا ومن اولى العفو

منك وعليك فيما اني اتوكل [illegible] عظيمك
ادنيك والمنة لك علي وعظيمك نعمك
والحمد لك على ما سالك وجود نعمك
والانقطاع بحق [illegible] وعليك
ممن ان تغفر لي خطيئتي قدم الذنب
وان لا تعذبني من الهالكين انا
اكرم الاكرمين وانا
ارحم الراحمين

يكون ذلك مطابقا لان [illegible] اليه [illegible]
[illegible] تارك اسرو [illegible]
الاكرم [illegible]
السعادة [illegible]
والنفس [illegible]
وان الاحد الحق [illegible]
مشاهدة عقلية وهذه
كلمات شريفة ومعانيها
فاهم ولا [illegible] ذلك
من الكتاب [illegible]
والحق [illegible]
[illegible]

